

Las exposiciones antiguas de ética estoica

Victoria Juliá - Marcelo D. Boeri - Laura Corso
(con un apéndice de Pablo Cavallero)









Eudeba

Universidad de Buenos Aires

Primera edición: agosto de 1998

Editorial Universitaria de Buenos Aires
Sociedad de Economía Mixta
Av. Rivadavia 1571/73 (1033)
Tel: 383-8025
Fax: 383-2202

Diseño de colección y tapa: *Marcelo Dematei* - Eudeba
Corrección y composición general: Eudeba

ISBN 950-23-0796-8
Impreso en la Argentina.
Hecho el depósito que establece la ley 11.723

Lorenzo Mascialino
magistro
in memoriam

Prólogo

La idea de preparar un libro que contuviera las tres exposiciones doxográficas sobre la ética estoica[1] surgió en el marco del desarrollo del proyecto de investigación Ubacyt FI 153, 1995-1997, "Ética y teoría de la acción en la filosofía griega tardía". De manera concurrente se venía trabajando, desde 1994, en una selección de textos sobre el mismo tema, dividida en cuatro capítulos, con introducciones y comentarios, tres de los cuales ya han sido publicados en la revista *Méthexis*, volúmenes VII (1994), VIII (1995) y IX (1996). Varios de los textos escogidos para la mencionada publicación son pasajes parciales extraídos de las exposiciones de Diógenes Laercio, Estobeo y Cicerón e incluidos en la obra de I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*,[2] pero a medida que avanzába-

1. Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, VII 84-131; Juan Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*, II 57-116; Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III 1-76.

2. La traducción de varios de los pasajes mencionados, ya publicados en *Méthexis*, ha sido revisada y mejorada.

mos en la tarea de traducción e interpretación, fue haciéndose sentir la necesidad de reunir en un volumen la traducción de las tres doxografías completas –con notas aclaratorias– precedidas de un estudio sobre la ética estoica, y acompañada cada una por una introducción en la que se evaluara su valor testimonial y se hiciera una presentación sintética de los problemas relativos a la autoría y transmisión del texto y de las principales ediciones. Por lo que sabemos, no existe en lengua española una obra de estas características; del texto de Estobeo directamente no hay traducción castellana anterior a la que ahora ofrecemos, y si bien las hay de los de Cicerón y Diógenes Laercio, el hecho de que aparezcan ahora los tres, asociados con un criterio temático y acompañados de instrumentos para su interpretación, puede redundar en un adecuado servicio para estudiosos y estudiantes preocupados por el tratamiento de los problemas morales en la antigüedad.

La obra está organizada en una introducción general, un primer capítulo sobre la ética estoica y tres capítulos subsiguientes, integrados por cada una de las exposiciones doxográficas; además se agregan dos apéndices: el primero "El lenguaje filosófico de Cicerón" de Pablo Cavallero y el segundo "Catálogo de filósofos y autores antiguos". El orden de presentación de las exposiciones responde a dos criterios, uno histórico cultural y otro cronológico. El primero guarda relación con la pertenencia de la Stoa, en su etapa fundadora, al ámbito helenístico, por lo que hemos dado prioridad a los dos epítomes escritos en lengua griega; el segundo atiende a la antigüedad de estos últimos y sobre esa base los presentamos en orden cronológico, considerando como sus autores a Diógenes Laercio y Estobeo.[3]

3. En la introducción particular al texto de Estobeo se examina críticamente su atribución al estoico Ario Dídimo.

Para orientación del lector completan la obra un léxico griego-español de términos usuales en textos filosóficos clásicos y helenísticos –algunos de los cuales son tecnicismos de la ética estoica–,[4] un índice abreviado de pasajes citados, una nómina de autores modernos y la bibliografía. Las menciones de obras de escritores antiguos son las convencionales, de acuerdo con la nómina de abreviaturas que consignamos a continuación de este prólogo; la referencia a las obras incluidas en la bibliografía es por apellido de autor y año de edición; en el caso de citas de trabajos de un mismo autor publicados en el mismo año, los distinguimos con la minúscula a, b, c, etc., inmediatamente a continuación de la indicación del año de edición. Todos los términos griegos incluidos en la introducción y en los capítulos 1-4 han sido trasliterados de acuerdo con la convención establecida para los colaboradores de la revista *Méthexis*. En cambio, se conserva la grafía griega en el apéndice 1, por su carácter netamente filológico, y también en el léxico griego-español. Las palabras puestas entre < > son inclusiones de los traductores para facilitar la comprensión del texto; el signo (...) indica lagunas en los textos originales y [...] omisión de un pasaje.

En lo que concierne a la distribución del trabajo entre los tres autores, la introducción y el primer capítulo son de responsabilidad compartida entre Marcelo D. Boeri y Victoria Juliá; el capítulo 2 "Diógenes Laercio" fue preparado por V. J., el 3 "Juan Estobeo" por M. D. B. y el 4 "Cicerón" por Laura Corso. Debemos mencionar especialmente la participación de Luis Ángel Castello en la primera etapa del desarrollo del proyecto Ubacyt FI 153 para el análisis y

4. En los casos en que la hay, hemos agregado la traducción ciceroniana del término y la indicación de pasajes en que Cicerón hace uso de ella.

traducción de textos griegos y latinos sobre la ética estoica, y la valiosa colaboración de Claudia Mársico para la confección del léxico griego-español.

Cumplimos con agrado el deber de expresar nuestro agradecimiento a la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires que, mediante un subsidio económico al proyecto, nos ha permitido munirnos de la bibliografía necesaria para la investigación; asimismo manifestamos nuestro reconocimiento a Eudeba y al director de la colección, Dr. Osvaldo Guariglia, por brindarnos la oportunidad de publicar nuestro trabajo en esta editorial.

Finalmente, queremos dedicar esta obra a la memoria de nuestro querido maestro Lorenzo Mascialino quien, a través de su especial modo de enseñar las lenguas, acercó a tantos estudiantes de Humanidades clásicas a la belleza y verdad que encierran los textos de poetas y filósofos griegos y latinos.

Abreviaturas

Acad.	Cicerón, *Academica*
Adv. Math.	Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*
CN	Plutarco, *De Communis Notitiis*
De fin.	Cicerón, *De finibus*
De off.	Cicerón, *De officiis*
De pass.	Andrónico, *De passionibus*
Diss.	Epicteto, *Dissertationes*
DK	Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*
D.L.	Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*
Ecl.	Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae*
EE	Aristóteles, *Ética Eudemia*
EK	Edelstein-Kidd, *Posidonius. The Fragments*
EN	Aristóteles, *Ética Nicomaquea*
Ep.	Séneca, *Epistulae Morales*
In Cat.	Simplicio, *In Aristotelis Categorias*
ND	Cicerón, *De Natura Deorum*
PE	Eusebio, *Praeparatio Evangelica*
PH	Sexto Empírico, *Pyrrhoneae Hypotyposes*
PHP	Galeno, *De Placitis Hippocratis et Platonis*

PS	Cicerón, *Paradoxa Stoicorum*
SR	Plutarco, *De Stoicorum Repugnantiis*
Strom.	Clemente, *Stromateis*
SVF	von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*
TD	Cicerón, *Tusculanae Disputationes*
VM	Plutarco, *De Virtute Morali*

Fe de erratas

En la Introducción, cuarta línea,
donde dice: "...y finaliza en el 31 de nuestra era..."
debe decir: "...y finaliza en el 31 antes de nuestra era..."

INTRODUCCIÓN GENERAL

El período de la historia de Grecia conocido como "helenístico", según convención de los historiadores, se inicia en 323 a.C., año de la muerte de Alejandro Magno, y finaliza en el 31 de nuestra era, fecha de la batalla de Accio, que sella el triunfo de Augusto sobre Antonio. Este período abarca el complejo desarrollo de importantes cambios culturales en el área de influencia de la civilización griega, ampliada hacia el Oriente hasta el Indo, límite del avance macedónico, mediante la fundación de puestos de avanzada con ciertos rasgos propios de las *póleis*, algunos de ellos, como Alejandría en el norte de Egipto, centros clave en la nueva organización geopolítica de la "tierra habitada" (*oikouménē gê*). Pero si bien las fundaciones macedónicas tuvieron rasgos de la *pólis* clásica, ya desde los años aciagos de la guerra del Peloponeso, la decadencia política y económica del imperio ateniense había decidido la disolución del hasta entonces marco institucional de la producción cultural y particularmente –en lo que nos atañe– de la filosofía. En esta situación se afianza la concepción del hombre como ciudadano del mundo, y la filosofía de la época, re-

presentada más cabalmente por escépticos, epicúreos y estoicos que por las prolongaciones formales de la Academia y el Liceo, elabora doctrinas que implican una toma de posición frente a la nueva realidad, aunque sin cortar sus raíces, hundidas en la tradición filosófica clásica, especialmente en lo que concierne al inmenso aporte de Platón y Aristóteles. Del significado de la inserción de la filosofía en el nuevo orden parece haber tenido conciencia el monarca macedónico Antígono Gonatas quien, si hemos de dar crédito al testimonio de Diógenes Laercio VII 7, convocó a Zenón para que se convirtiera en su maestro y en el de los macedonios en lo relativo a una conducta noble (*euandría*). Atenas, lejos de su antiguo esplendor, es sede de estos nuevos rumbos de la filosofía que, en principio, se mantienen ajenos al avance de las ciencias producido en Alejandría. Así, por ejemplo, la cosmovisión estoica, confinada en un esquema geocéntrico, parece integrarse más con la política macedónica que con la ciencia de su tiempo, cuyos avances tienen lugar en Alejandría.

En lo que respecta al estoicismo, Zenón de Citio (332-262 a.C.), nacido en Chipre y radicado en Atenas desde aproximadamente 314 hasta su muerte, es el fundador de esta corriente que cumplirá una extensa trayectoria en el mundo antiguo y se proyectará notablemente sobre el pensamiento de la incipiente teología cristiana, tan marcada por esquemas conceptuales helénicos. Por otra parte, la filosofía moderna reconoce la incidencia del pensamiento de la Stoa, y la lógica contemporánea también tiene en la de los estoicos antecedentes significativos. Deudora de las enseñanzas de la secta cínica –Zenón estuvo directamente vinculado con Crates– el estoicismo hace suyo el principio "vivir en coherencia con la naturaleza" y lo orienta en

el triple sentido de la organización de la filosofía en física, lógica y ética, disciplinas destinadas a desplegar, cada una de un modo complementario con las restantes, la coherencia universal que se manifiesta en el orden del mundo, en el lenguaje y en la conducta del hombre.

Dada la larga historia del estoicismo en la antigüedad, ha sido tradicional su división en tres períodos, antiguo, medio y romano o imperial, que en principio adoptamos, pues nos resulta operativa para ubicar los testimonios sobre sus doctrinas éticas contenidos en este volumen que, en cierto modo, es un libro de fuentes. El primer período corresponde a la etapa fundadora, dominada por las figuras de Zenón de Citio, Cleantes de Asos y Crisipo de Solos; el segundo, conocido como "estoicismo medio" comprende desarrollos posteriores, a lo largo de los siglos II y I a.C., y está representado especialmente por Panecio, que trató de imprimir a la ética un giro que la apartara del intelectualismo de la antigua Stoa, y por Posidonio, el estoico más comprometido con la ciencia y los conocimientos de la época y sin duda el filosóficamente más rico y renovador, que reanudó vínculos con importantes concepciones platónicas y aristotélicas con las que se había enfrentado el estoicismo primitivo. En el tercer período, representado sobre todo por los romanos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, volcado a cuestiones de filosofía práctica, es notable su influencia en los medios romanos ilustrados de la época imperial.

Los textos incluidos en este volumen dan testimonio de la ética estoica del primer período y, en menor medida, del segundo, por lo que el tercero queda excluido de nuestro tratamiento. En efecto, Diógenes Laercio organiza su exposición a partir de un extenso resumen de las enseñanzas de Zenón de Citio, por lo que ya desde el comienzo

queda manifiesta la mayor atención que de hecho presta al estoicismo antiguo, aunque no de modo excluyente pues son relativamente abundantes las referencias a estoicos y doctrinas del período medio; prácticamente lo mismo puede decirse de la exposición de Estobeo. En cuanto a Cicerón, por su ubicación histórica, no puede avanzar más allá del estoicismo medio.

Para el conocimiento de la filosofía del período helenístico dependemos exclusivamente de la tradición indirecta; respecto del estoicismo, de las obras mencionadas en los nutridos catálogos de títulos que proporciona Diógenes Laercio ninguna se ha conservado. Sólo disponemos de algunas citas probablemente textuales de pasajes, en la mayoría de los casos no muy extensos, integrados en obras de escritores posteriores, con frecuencia en contextos muy críticos, como es el caso de Plutarco, hostil juez del estoicismo. Así pues, las fuentes para una reconstrucción de la filosofía estoica son de diverso valor, con un grado de confiabilidad no fácilmente determinable. En nuestras introducciones a los capítulos 2, 3 y 4 encontrará el lector una consideración del valor testimonial de las exposiciones antiguas de la ética estoica. Por lo demás, la gran mayoría de los textos doxográficos sobre la Stoa antigua están reunidos en la clásica antología crítica de I. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (1905-1924) que, pese a sus limitaciones y a la necesidad de una renovación que tome en cuenta logros de los últimos ochenta años en materia de análisis y ediciones de fuentes, sigue siendo de referencia obligada y ha prestado un muy valioso servicio al estudio de los primeros estoicos. Desde hace ya algunos años, Jaap Mansfeld dirige un equipo de investigadores, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Utrecht, dedicado a la preparación de una

nueva edición de los fragmentos de los estoicos antiguos, que probablemente reemplazará a la hoy envejecida de Arnim; en esta empresa, Mansfeld y sus colaboradores han dado especial importancia a los cuidados relativos al estudio de los contextos en que están insertos los pasajes que parafrasean o citan material estoico, con vistas a una delimitación más precisa de los textos que, con un criterio más restringido que el seguido por Arnim, pueden ser denominados "fragmentos". Mejor dotados nos encontramos en lo que se refiere a los fragmentos de Panecio y Posidonio, con las respectivas ediciones de M. van Straaten y de L. Edelstein-I. G. Kidd.[1]

Tras estas someras aclaraciones introductorias, limitadas a cuestiones básicas relativas al abordaje de problemas y textos filosóficos del período helenístico en general, y en particular de la Stoa, podemos pasar a considerar, en el capítulo 1, los aspectos fundamentales de la ética estoica.

1. Van Straaten (1962); Edelstein-Kidd (1972).

Capítulo 1

La ética estoica

1. La ética como parte de la filosofía

La presentación sistemática de la filosofía distribuida en física, ética y lógica[1] es, en el período helenístico, un tema de no poca importancia que tiene significativas anticipaciones y ulteriores desarrollos. En lo que respecta a las primeras, la que inmediatamente acude a la memoria es la de Aristóteles,[2] con su distinción entre proposiciones éticas, físicas y lógicas; Cicerón,[3] la atribuye a Platón y ubica en la Academia el lugar donde ella habría sido propuesta.[4] Probablemente la tripartición consagrada entre las escuelas postaristotélicas ha tendido a organizar retrospectivamente el trata-

1. D.L. VII 39; Aecio, I 2. Como se advertirá más adelante, no todos los estoicos han presentado este ordenamiento de los *tópoi* ("áreas" o "campos") filosóficos. Sobre las distintas secuencias puede verse Long, en Long-Sedley (1987), vol. I, pp. 160-161.

2. *Tópicos*, 105b19-25.

3. *Acad.* I 19, pero en lo que respecta al estoicismo, afirma Cicerón que la división académica fue adoptada por Zenón (*De fin.* V 4).

4. Sobre la posición de Cicerón al respecto, puede verse Lévy (1992), pp. 145-150 y notas, donde consigna valiosas referencias bibliográficas. Cherniss (1976), en nota al pasaje de Plutarco, *SR* 1035a7-b2 recoge, además del de Cicerón, otros testimonios sobre la atribución de la tripartición de la filosofía a Platón y académicos: Apuleyo, en Eusebio, *PE* XI 3.6; XI 1.1; D.L. III 56; Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, I 18.2; Agustín, *De civitate Dei* VIII 4. También Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII 16), pone el origen de la división en

miento de la producción filosófica más antigua. Así, por ejemplo, a Heráclito, el presocrático reconocido como el más lejano antecedente de algunas doctrinas estoicas,[5] se le atribuye una obra *Sobre la naturaleza* (*perì phýseōs*), dividida en tres partes: cosmológica, política y teológica,[6] y resulta curioso que Marcovich,[7] en su *editio maior* de los fragmentos del Efesio, ordene los textos en tres rubros que evocan la tricotomía estoica, a saber: 1) doctrina del *lógos*, 2) doctrina del

Platón aunque de manera implícita (*dynámei*), y adscribe su formulación explícita a Jenócrates (fr. 1 Heinze) y a los peripatéticos. Estobeo (*Ecl.* II 42, 7-13) menciona al académico Eudoro como responsable de una división del discurso filosófico en ética, física y lógica. Hadot ([1979], p. 215 ss. y [1991], p. 206 y 211 ss.) sugiere que la expresión "discurso filosófico" hace referencia a la exposición de la filosofía para propósitos didácticos; pero según D.L. VII 39-40, la sugerencia de Hadot parece presentar un alto nivel conjetural pues incluso los estoicos que sostienen que ninguna parte es preferible a la otra presuponen la triple división del discurso filosófico. En D.L. se habla de una transmisión mixta de la filosofía y tal transmisión se distingue del discurso filosófico, de modo que esta expresión no puede ser interpretada para hacer referencia al proceso de transmisión de la filosofía como el maestro expone una lección ante sus alumnos. Según Ierodakonou, la verdad sería a la filosofía como lo verdadero al discurso filosófico (cf. su [1993], p. 60 ss.). Para la distinción verdad-verdadero cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 38-45; *PH* II 81-83.

5. Kahn (1979), sostiene que la máxima influencia filosófica de Heráclito se encuentra en Zenón y Cleantes, este último hipotético autor de un comentario sobre el libro del Efesio. Asimismo, reivindica la legitimidad y el valor testimonial de la interpretación estoica de Heráclito.

6. Testimonios (A) en DK sobre el libro de Heráclito: 1, 1a, 4, 16.

7. Cf. su (1967).

fuego, 3) ética, política y demás. Por otra parte, el esquema tripartito, con variaciones, parece haber constituido, a lo largo de la historia y por lo menos hasta Kant,[8] una base operativa estructuralmente válida para escuelas y filósofos que han discriminado, desde diferentes concepciones, los aspectos teórico, práctico y metodológico en la filosofía.

En lo que a los estoicos concierne, el carácter doctrinario de la distribución de la filosofía en tres partes está suficientemente atestiguado.[9] Diógenes Laercio[10] las menciona como partes del discurso filosófico (*tòn katà philosophían lógon*) en el orden física, ética, lógica y sostiene que fue Zenón el primero en postularlas; le siguieron en esto, con algunas diferencias, Crisipo, Apolodoro,[11] Éudromo, Diógenes de Babilonia y Posidonio: Apolodoro usó la denominación *tópoi*, Éudromo *eídē* (especies), y otros, *génē* (géneros), pero todos coincidieron en el número y en los nombres física, ética y lógica. Cleantes en cambio habría sostenido que son seis las partes: dialéctica, retórica, éti-

8. Cf. el comienzo del prólogo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: "La antigua filosofía griega dividíase en tres ciencias: la física, la ética y la lógica. Esta división es perfectamente adecuada a la naturaleza de la cosa y nada hay que corregir en ella; pero convendrá quizás añadir el principio en que se funda, para cerciorarse así de que efectivamente es completa y poder determinar exactamente las necesarias subdivisiones" (IV 387; trad. Manuel García Morente).

9. Long, en Long-Sedley (1987), sección 26 "The Philosophical Curriculum", ha reunido un importante conjunto de testimonios sobre este tema.

10. VII 39-41.

11. Es muy probablemente Apolodoro de Seleucia, un discípulo de Diógenes de Babilonia. Ver Gigante (1975) nota *ad locum* y nuestro apéndice 2.

ca, política, física y teológica, practicando una división interna de las partes lógica (en dialéctica y retórica), ética (en ética y política) y física (en física y teológica). Diógenes Laercio, tras la referencia a Cleantes en el parágrafo 41, apunta esta importante distinción, "...pero otros, como Zenón de Tarso, afirman que ésas no son partes del discurso <filosófico> sino de la filosofía misma".[12] La diferencia se torna significativa si prestamos atención al más antiguo testimonio sobre la cuestión, el de Aecio,[13] donde hallamos: 1) distinción entre sabiduría (*sophía*) –conocimiento de las cosas divinas y humanas– y filosofía, ejercitación (*áskēsis*) de una parte de lo conveniente (*spoudaíou*);[14] 2) identificación de lo conveniente con la virtud (*aretḗ*) en su máxima y única expresión; 3) existencia de tres virtudes genéricas, física, ética y lógica, que se identifican con las partes de la filosofía; 4) explicitación del área temática de cada una de las partes: "...física, cuando investigamos sobre el mundo (*kósmon*) y sobre las cosas que hay en el mundo (*tôn en tôi kósmōi*); ética, la que se preocupa por el modo de vida del hombre (*tòn anthrṓpinon bíon*); lógica, la que se preocupa por el lenguaje (*tòn lógon*), a la cual denominan también dialéctica". La identificación lisa y llana de las partes de la filosofía con las virtudes bien puede haber coincidido con el

12. Cf. D.L. VII 92.

13. Proemio, 2 en la reconstrucción de Diels (1879)=*SVF* II 35.

14. En este contexto, nos parece adecuada la traducción "conveniente" para el adjetivo *spoudaîos* porque parece reunir todas las determinaciones del bien, considerado desde el punto de vista de la utilidad y el beneficio. Cf. D.L. VII 98-99 y Estobeo, *Ecl.* II 69.

más antiguo modo de presentar la división, al menos si interpretamos en esa dirección las palabras de Diógenes Laercio,[15]

"Por cierto que Zenón de Citio y Cleantes, posiblemente por ser los más antiguos, establecieron una distinción más simple de los temas, pero no obstante distinguieron también ellos las partes lógica y física" (*sc.* además de la ética).

También puede corresponder, sin perjuicio de lo dicho, con una concepción más radicalmente intelectualista de la virtud, propia de Zenón de Citio.[16] En todo caso, se trate de partes del discurso filosófico o de la filosofía misma, de incorpóreos *lektá*[17] o de virtudes, física, ética y lógica constituyen los aspectos básicos del filosofar en tanto disciplinas

15. VII 84.

16. Lejos de lo que se puede llegar a pensar a partir de una exposición esquemática, ya desde los primeros tiempos encontramos disidencias en el interior de la escuela. Aristón de Quíos, discípulo directo de Zenón, mantuvo diferencias notables en temas tan importantes como la teoría de los indiferentes, la concepción del fin y la unidad de las virtudes. En lo que respecta a las partes de la filosofía, suprimió la física y la lógica. Puede verse al respecto D.L. VII 160-164.

17. "Decibles" es una traducción literal de la expresión griega *lektá*. Los "decibles", junto con el lugar, el tiempo y el vacío, son incorpóreos. El *lektón* es la más universal de las categorías lingüísticas y subsiste como contenido (intención semántica) del discurso en tanto verdadero o falso, sea éste una proposición atómica –el más simple de los enunciados–, un predicado (como "actuar con prudencia") o un complejo argumento. Su

destinadas a indagar y a hacer propio[18] el despliegue de la coherencia universal que se manifiesta en el orden del mundo, en la conducta del hombre virtuoso y en el lenguaje.

El orden que debe seguirse en la práctica del filosofar está vinculado con la organización de los estudios, cuya secuencia –si damos crédito al testimonio de Plutarco,[19] pese a su intención declarada de señalar una contradicción– no necesariamente ha de coincidir con el orden en que puedan aparecer mencionadas las partes de la filosofía en una exposición sistemática, sin concreta finalidad didáctica:

"Piensa Crisipo que los jóvenes deben prestar atención en primer lugar a los asuntos lógicos, en segundo lugar, a los éticos y, después de éstos, a los físicos; y, de manera similar que a ésos, en última instancia, escuchar el discurso sobre los dioses. No obstante, aunque esto ha sido reiteradamente sostenido por él, juzgo conveniente citar lo que en el libro IV de su obra *Sobre los modos de vida* se encuentra literalmente así (*katà léxin hoútōs*): 'Pues bien, es mi parecer, ante todo, según lo correctamente dicho por los

contenido difiere de la mera articulación fonética (*lógos prophorikós*) que es su vehículo físico, y del referente (*tò tynchánon*), y subiste según una imagen representativa que es racional (*katà phantasían logikḗn*). Sobre los *lektá*, cf. D.L. VII 65 y Sexto Empírico, *Adv. Math.* VIII 10. La bibliografía sobre el tema es muy vasta; citamos algunos títulos consultados que son especialmente útiles: Mates (1985), especialmente cap. 2; Long-Sedley (1987), vol. I, pp. 195-202; Long (1971); Graeser (1978).

18. En el sentido técnico que esta expresión tiene en el estoicismo; cf. la siguiente sección de este capítulo.

19. *SR*, 1035a7-b12=*SVF* II 42.

antiguos, que tres son las clases (*génē*) de investigaciones (*theōrḗmata*) del filósofo: unas lógicas, otras éticas y otras físicas. Luego, que hay que poner primeras las lógicas, segundas las éticas, terceras las físicas; y en las investigaciones físicas, está en el último lugar el discurso sobre los dioses; por esa razón, la transmisión de ese tipo de discurso se denomina *iniciaciones*'."[20]

También Diógenes Laercio[21] transmite información sobre el orden de las enseñanzas, pero con diferencias respecto del apuntado por Plutarco, pues atribuye a Crisipo, entre otros, el haber postulado la secuencia lógica-física-ética. Entendemos que corresponde considerar más digno de crédito el testimonio de Plutarco, pues hay en él una precisa indicación de que está reproduciendo textuales palabras de Crisipo. Veamos no obstante el texto de Diógenes:

"...según sostienen algunos de ellos, ninguna parte es preferible a otra, y solían hacer combinada (*miktḗn*) la transmisión (*tḕn parádosin*) <de las partes>. Otros, en cambio, asignan el primer lugar a la lógica, el segundo a la física y el tercero a la ética. Entre éstos se encuentran Zenón, con su tratado *Sobre el lógos*, Crisipo, Arquedemo y Éudromo. Ahora bien, Diógenes Ptolomeo[22] comienza por los temas éticos, pero Apolodoro los pone en un segundo lugar; Pa-

20. En las prácticas rituales de los misterios, la iniciación (*teletḗ*) es el último paso del proceso que conduce al iniciando hacia la nueva vida (cf. por ejemplo, Heródoto II 171; Aristófanes, *Ranas* 1032; Platón, *República* 365a).

21. VII 40-41.

22. Véase apéndice 2.

necio y Posidonio comienzan con los temas físicos, según dice Fenias, el alumno de Posidonio, en el primer libro de las *Lecciones de Posidonio*."

No podemos dejar de hacer referencia en este capítulo al tratamiento que, en el marco de la lógica,[23] dedicaron los estoicos al tema de la división en sí mismo, pues puede contribuir a justificar, desde otra perspectiva, el importante lugar que han asignado al problema de la organización de la filosofía. Además de la noción de división (*diaíresis*), que en sentido estricto es la sección (*tomḗ*) de un género (*génos*) en especies próximas (*prosechê eídē*), por ejemplo animales en racionales e irracionales, han distinguido: la división por oposición (*antidiaíresis*), sección de un género en especies según la relación de contrariedad (cosas buenas y cosas no buenas); la subdivisión (*hypodiaíresis*), división de una de las partes resultantes de una división (cosas buenas y cosas no buenas, y de las no buenas, unas malas, otras indiferentes); en cambio, partición (*merismós*) de un género es su ordenamiento (*katátaxis*) en *tópoi*,[24] por ejemplo, la distinción entre bienes del alma y bienes del cuerpo. Con referencia a la inclusión de la denominada "partición", puede advertirse un cambio de cri-

23. D.L. VII 61-62.

24. Hemos optado por dejar este término sin traducir por dos razones. La primera es la dificultad para encontrar en castellano un sustantivo adecuado, cuyo uso no diera lugar a alguna ambigüedad; la segunda, precisamente que ninguna de las traducciones propuestas nos satisfacen. Quizá la más aproximada sea "ámbitos" o "áreas", imágenes locativas (como *tópoi*) usadas para delimitar conceptualmente los contenidos básicos de cada disciplina.

terio, pues mientras que en la caracterización de *diaíresis*, *antidiaíresis* y *hupodiaíresis* se define mediante la noción genérica de *tomḗ*, probablemente apoyada en la estructura misma del género, para *merismós* se recurre a la de *katátaxis*, que parece referir –y esto no es más que una hipótesis– a un ordenamiento establecido por un sujeto ordenador. Nuestra fuente atribuye a Crinis el ejemplo de partición (*merismós*) que consigna, pero como se trata de una distinción entre clases de bienes que bien puede corresponder a la que otras fuentes[25] presentan entre bienes del alma y bienes exteriores, pensamos que el conjunto de los tipos de bienes reconocidos por los estoicos configuran una organización de los mismos realizada con vistas a una exposición coherente.

Ahora bien, si nos atenemos a la letra de Diógenes Laercio (VII 39), encontramos que allí se nos dice que "sostienen que el discurso filosófico es tripartito (*trimerê*)", y unas líneas más abajo "a estas partes (*mérē*) Apolodoro las llama *tópous*, Crisipo y Éudromo *eídē*, otros, *génē*". La conjunción de *mérē* y *tópoi* nos permite inferir que para Apolodoro se trata de una partición (*merismós*), mientras que para Crisipo, Éudromo y otros –pese a que usaron los dos primeros la denominación *eídē* y los "otros" *génē*–,[26] de una división (*diaíresis*), es decir de una sección del género "filosofía" en sus especies próximas, a saber lógica-

25. Cf. D.L. VII 95-97 y notas 27 y 28 de la traducción del texto de Diógenes Laercio (cap. 2).

26. *Eîdos* y *génos* son usados con frecuencia en un sentido relativo, en la medida en que lo que es *eîdos* respecto de un *génos* que lo comprende, puede ser *génos* respecto de un conjunto de sub-*eídē* que abarca.

física-ética. De los demás testimonios sobre el tema, menos explícitos que el de Diógenes, unos sugieren una división (*diaíresis*), otros una partición (*merismós*), y es posible que las diferencias manifiestas entre las distintas imágenes destinadas a explicar las relaciones entre las partes de la filosofía,[27] guarden relación con la diferencia que existe entre una *diaíresis* y un *merismós*.

2. Una ética de la virtud

En las discusiones contemporáneas de ética suele ser más o menos frecuente la distinción "ética de la virtud" (o del carácter) y "ética de la regla" (o del deber). Aunque las teorías éticas del deber no niegan su interés por el desarrollo del carácter (en dirección de un "carácter virtuoso"), ponen mucho más el acento en el hecho de que haremos lo correcto en situaciones particulares si encontramos la regla cuya validez universal garantizará que en su aplicación a los casos particulares la acción sea moralmente correcta. La ética de Kant es un buen ejemplo de ética de la regla o del deber; su regla ética fundamental está representada por el imperativo categórico: "obra sólo según una máxima tal que quieras al mismo tiempo que se torne ley universal".[28] Otro ejemplo de una ética de la regla es la de Hobbes, quien presenta como regla fundamental de la conducta su principio del derecho natural de la autopreservación: "el derecho de la naturaleza [...] es la libertad que cada hombre tiene a usar su propio poder [...] para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida".[29] En suma, los representantes de la ética de la regla sostienen que la ética debe formular un principio moral supremo universalmente válido y aplicable a todos los casos particulares. La regla debe ser en este sentido un fundamento de certeza comparable (al menos en el caso de Kant) al de las leyes físico-matemáticas. De aquí surge la acusación de "rigorismo extremo". Un agente moral es deficiente si juzga que no debe hacer X, siendo X una acción que cae dentro del ámbito de aplicabilidad de la regla general. La respuesta a la pregunta: "¿qué es correcto hacer en una situación moral particular?" es "actuar según lo que se supone que es el principio general o regla de la acción".[30]

27. Cf. D.L. VII 40 y Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 19. Las imágenes usadas para la explicación no sugieren subordinación de unas partes a otras del tipo de la subordinación de las especies a un género, lo que parece confirmar Diógenes Laercio al sostener "...para algunos de ellos ninguna de estas partes está separada una de otra (*toû hetérou apokekrísthai*), sino que están mezcladas (*memíchthai*)".

28. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* IV 421 (trad. esp. M. García Morente); o en la versión de la *Crítica de la razón práctica:* "obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una ley universal" (I 1, parag. 7; trad. esp. M. García Morente y E. Miñana y Villasagra).

29. Hobbes, *Leviatán*, cap. 14: "Sobre las leyes naturales primarias y secundarias y de los contratos".

30. En los últimos años ha habido un creciente interés por mostrar que es posible establecer un diálogo coherente entre Aristóteles (representante de

Las éticas del carácter o de la virtud, en cambio, prestan más atención al problema del *desarrollo* del carácter. El agente moral en este caso *debe* actuar de una manera determinada pero no porque siga una regla general que establece la máxima de acción sino porque su carácter ha sido *habituado* a actuar de acuerdo con los dictados de su razón.[31] Es decir se trata de un carácter virtuoso o excelente que opera según lo mejor que hay en el agente. La pregunta fundamental de una ética del carácter es: "¿qué es una buena vida para un ser humano? ¿Cuál es el modo correcto de vivir?". Esta pregunta aparece formulada explícitamente por Platón,[32] quien de un modo implícito plantea el problema del desarrollo del carácter moral. Cualquier descripción adecuada de una vida humana buena incluirá ciertos componentes que no son evidentes en el comienzo de la vida de las personas pero que pueden ser desarrollados. Tales componentes son las "virtudes

la ética de la virtud) y Kant (representante de la ética del deber). Aunque se admite que la concepción kantiana de la virtud difiere en puntos importantes de la de Aristóteles y que los textos kantianos son el lugar adecuado para la discusión de cuestiones tales como la autonomía y el respeto (temas que no aparecen en Aristóteles), se procura mostrar al mismo tiempo que Kant conserva en su teoría moral una noción de virtud que tiene rastros aristotélicos (un reciente estudio de conjunto sobre el tema puede verse en Sherman [1997], cap. 1).

31. Sobre la importancia de la habituación temprana del carácter para la adquisición de deseos, pasiones, placeres y dolores correctos, cf. *EN* 1104b11-16 y los estudios de Burnyeat (1980), Sherman (1989), cap. 5 y, más recientemente, Vigo (1996), pp. 164-178.

32. *Gorgias*, 500c3-4; *República*, 352d.

morales o del carácter": prudencia, valentía, moderación y justicia.[33]

Aunque las virtudes son componentes esenciales de nuestra naturaleza como seres humanos, el logro de tales virtudes implica un esfuerzo por parte del agente. Como señala Aristóteles, aunque estamos naturalmente dispuestos para recibir la virtud, sólo la desarrollamos y la ponemos en práctica a través del hábito o la costumbre (*EN* 1103a23-26). Uno adquiere la categoría de "agente moral" si y sólo si es responsable (*aítios*) de lo que hace, y uno es responsable únicamente de las acciones voluntarias realizadas luego de una decisión o elección deliberada (*EE* 1223a9-13).[34]

Los estoicos también desarrollaron una teoría ética centrada en el tema de la virtud, el desarrollo del carácter y su entrenamiento. Desde su punto de vista, las virtudes son ciertos tipos de bienes: toda virtud es un bien pero no todo bien es una virtud.[35] Entre las virtudes se mencionan prudencia (*phrónē sis*), moderación (*sōphrosýnē*), justicia (*dikaiosýnē*), valentía (*andreía*), magnanimidad (*megalopsuchía*) y vigor o fortaleza de alma (*rhōmē kaì ischús*). En general en todas las exposiciones antiguas de la ética estoica[36]

33. Conviene precisar que Aristóteles incluye a la prudencia entre las virtudes dianoéticas (*EN* VI); en el caso de Platón y de los estoicos no hay lugar para la distinción "virtud ética o del carácter" y "virtud dianoética o intelectual".

34. Para la distinción aristotélica entre acciones voluntarias e involuntarias, cf. Irwin (1980) y Guariglia (1997), cap. 4.

35. La amistad y la servicialidad, por ejemplo, son bienes pero no son virtudes en un sentido estricto (cf. Estobeo, *Ecl.* II 58-60).

36. D.L. VII 92, Estobeo, *Ecl.* II 60, 9 ss.; véase también, aunque de un modo menos preciso, Cicerón, *De fin.* III 37.

advertimos que las virtudes prioritarias –es decir, aquellas que estrictamente pueden ser consideradas virtudes– son sólo las cuatro primeras: prudencia, moderación, justicia y valentía, excelencias del alma que cumplen con la condición de ser conocimientos (*epistêmai*) de ciertas cosas y habilidades (*téchnai*), requisitos que no parecen cumplir ni la magnanimidad ni la fortaleza de alma. La magnanimidad, junto con la audacia, el buen ánimo y la laboriosidad, se subordina a la valentía pero, técnicamente y en sentido estricto, no es una virtud. Inversamente, los vicios primarios o fundamentales (imprudencia, intemperancia, injusticia y cobardía), son ignorancia (*ágnoia*) de ciertas cosas y falta de habilidad (*atechnía*).[37] El hecho de que los estoicos consideren que las virtudes son conocimientos y habilidades[38] hace que su posición sea inevitablemente intelectualista: si el sujeto X *sabe* que el acto A es bueno, lo lleva a cabo; y eso es así, porque es virtuoso y la virtud, como se dijo, es un *conocimiento* y una habilidad de ciertas cosas que por cierto también presupone un conocimiento. Si *sabe* que no lo es, no lo lleva a cabo. La doctrina estoica de que las virtudes son conocimientos y habilidades recuerda la posición socrático-platónica, tal como se describe, por ejemplo, en *Eutidemo*, 278e-282e; 289e-292e. En este pasaje la tesis de Sócrates –o la de Platón, quien probablemente está siguiendo a Sócrates– es que el arte regio, identificado con la virtud (*aretḗ*) en algunos diálogos tempranos, es *conocimiento*

37. Estobeo, *Ecl.* II 58, 18-19; D.L. VII 92-93.

38. Para la definición estoica de *epistḗmē y téchnē* véase Estobeo, *Ecl.* II, 73, 19-23 y Sexto Empírico, *PH* III 188; 241.

del bien y del mal.[39] Quien actúa de un modo no virtuoso, lo hace como consecuencia de su ignorancia de que lo que hace es malo pues, al no ser un poseedor de la virtud no tiene el conocimiento ni la habilidad técnico-intelectual (*téchnē*) de ciertas cosas. El rasgo intelectualista de la ética estoica está firmemente atestiguado por las principales fuentes, entre las que se destacan Diógenes Laercio y Plutarco. En este aspecto, como también en lo relativo a la unidad de la virtud, resuenan los ecos del pensamiento socrático.[40]

La virtud tiene diferentes formas y cada una de ellas es un conocimiento concerniente a un determinado aspecto de la acción; pero la acción virtuosa como tal es una unidad que presupone la posesión de la totalidad de las virtudes. Por eso quien tiene una virtud las tiene todas; se trata de la tesis de la "implicación recíproca" de las virtudes (*antakolouthía*).[41] La interrelación recíproca de las virtudes es un aspecto de la concordancia (*homología*) en que se resuelve el ideal de vida estoico. Plutarco, siempre preocupado por desenmascarar las contradicciones internas de las doctrinas estoicas, ofrece testimonios que pretenden hacer manifiestas algunas incompatibilidades de la doctrina de la virtud: mientras

39. Para el intelectualismo socrático véase también *Menón*, 78a; *Cármides*, 164a-175a; *Protágoras*, 333a ss.

40. Cf. Isnardi Parente (1993), p. 99 ss.

41. Cf. Plutarco, *SR* 1046e, D.L. VII 125 y Estobeo, *Ecl.* II 63, 6-10; 99, 5 ss.; lo mismo vale para la acción viciosa: el vil hace todo lo que hace siguiendo el vicio, de modo que quien tiene un vicio los tiene todos; véase Estobeo, *Ecl.* II 106, 6-8.

en un pasaje de una de sus obras[42] se refiere a la reciprocidad de las virtudes haciendo uso de la expresión "implicación recíproca" (*antakolouthía*) –que *implica* la tesis de la unidad– en otro pasaje de otra obra[43] toma (¿de mala fe?) la imagen socrática del enjambre (*Menón* 72b-c) y atribuye a Crisipo haber multiplicado innecesariamente las virtudes. Sin embargo, los aspectos simultáneos de unidad y multiplicidad de la virtud han sido reconocidos por lo menos desde Sócrates y no son una novedad estoica.

La cuestión de la implicación recíproca de las virtudes también suscita, en efecto, la de la unidad de la virtud. La prudencia (*phrónēsis*) es definida como "un conocimiento de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro".[44] De acuerdo con el testimonio de Plutarco, Zenón admitió muchas virtudes diferentes (prudencia, valentía, moderación, justicia) pero cuando define valentía, moderación y justicia las describe como "formas de prudencia":

"valentía es prudencia en cosas que requieren resistencia, moderación es prudencia en lo que hay que elegir [...] justicia es prudencia en las cosas que han de ser distribuidas. Porque la virtud es una sola pero en sus diversos estados en relación con los distintos objetos parece ser diferente de acuerdo con sus actividades."[45]

42. *SR* 1046e=*SVF* III 299.

43. *VM* 441a=*SVF* III 255.

44. Estobeo, *Ecl.* II 59, 4-5; cf. Cicerón, quien identifica la prudencia como un *ars vivendi*, *De fin.* III 24-25; V 16; *Acad.* II 23; véase también Sexto Empírico, *PH* III 240 y *Adv. Math.* XI 200; 207=*SVF* III 516.

Pero aunque se admite la unidad de las virtudes y la prudencia parece ser la virtud a la que las demás se reducen, las virtudes se diferencian entre sí en sus aspectos o rasgos fundamentales (*kephálaia*).[46] Según Panecio, todas las virtudes tienen como único fin el ser feliz pero el objetivo final lo alcanzan de diferente manera. Hay un único blanco (el ser feliz) y muchos arqueros (las diferentes virtudes), que alcanzan dicho blanco de diferentes maneras, es decir según sus "rasgos fundamentales", los rasgos que caracterizan como tal a cada virtud.[47]

El tema de la implicación de las virtudes tiene también un antecedente importante en Aristóteles (*EN* VI). La tesis de que la virtud moral es conocimiento (*epistḗmē*) es rechazada allí y contada entre los puntos en que Sócrates "se equivocaba",[48] pero es sin duda de raíz socrática la noción de relación de reciprocidad expuesta en *EN* VI 13:

"Está claro, pues, a partir de lo expuesto, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia ni prudente sin virtud moral, sino que por cierto así podría ser destruido el discurso mediante el cual alguien argumentaría que las virtudes están separadas entre sí porque una

45. Plutarco, *SR* 1034c-e (traducción Juliá-Boeri [1994], p. 9, ligeramente modificada). Las cuestiones de detalle sobre la unidad de la virtud pueden verse en Schofield (1984) y Annas (1993), p. 79 ss.

46. Estobeo, *Ecl.* II 63, 10-11; D.L. VII 126.

47. Véase Estobeo, *Ecl.* II 63, 25-64, 12.

48. *EN* 1144b17-30.

misma persona puede no estar naturalmente dotada para todas ellas, de modo que habría alcanzado ya alguna pero no todavía otra cualquiera. Esto puede admitirse en las virtudes naturales, pero no en aquellas según las cuales <alguien> es reconocido, sin más, como bueno. En efecto, simultáneamente con la prudencia, que es única, se dan todas las <virtudes morales>" (1144b30-1145a2).

Aristóteles, pues, puede haber mediado –sin perjuicio de otros mediadores– entre Sócrates y la Stoa antigua, en este tema fundamental de la ética.[49]

En la ética aristotélica ya se encuentra la distinción entre ejercitar una virtud y ejercitar una habilidad; el caso de las habilidades (o "artes": *téchnai*) y el de las virtudes o excelencias (*aretai*) no es semejante, pues las cosas generadas por arte poseen el bien en sí mismas. Las cosas que se producen según las virtudes, en cambio, no se hacen con justicia o moderación si ellas son de cierta manera sino si el que las realiza reúne ciertas condiciones, como saber que está actuando virtuosamente y que al elegir ciertas cosas las elige por sí mismas y, por último, si las hace a partir de una condición que sea firme e inconmovible (*EN* 1105a26-1105b).

En términos estoicos, la virtud se define como una *disposición* (*diáthesis*) del alma, coherente consigo misma respecto de la vida total;[50] los estoicos comparten con Aristóteles el hecho de que la virtud debe ser una disposición estable.[51] Pero, además del aspecto técnico-terminológico, conviene observar que para el estoico la virtud es una disposición porque no puede concebir "grados de virtud": la concepción estoica más ortodoxa parece haber sido que entre vicio y virtud no hay intermedio.[52] Uno es justo o injusto, no hay una tercera posibilidad.[53] El hecho de que en la versión más ortodoxa de la ética estoica no se admita la idea de "progreso" moral (*prokopé*)[54] explica la tajante división de las personas en sabios y viles.[55] De acuerdo con los estoicos, todo ser humano tiene la tendencia natural hacia la virtud[56] y entre virtud y vicio no hay intermedio. Por eso los viles son imperfectos y los sabios perfectos. Hay un texto de Estobeo,[57] sin embargo,

49. Una posición opuesta a esta aproximación entre Aristóteles y la Stoa es la de Gauthier (en Gauthier-Jolif [1970], *ad locum*).

50. Estobeo, *Ecl.* II 60, 7-8; D.L. VII 89.

51. Aunque para ellos, a diferencia de aquel, la condición más estable es la disposición (*diáthesis*), no el "hábito o estado disposicional" (*héxis*); cf. Estobeo, *Ecl.* II 70, 21-71, 6, el tratado aristotélico *Categorías*, 8b27-35 y Simplicio, *In Cat.* 237, 25 ss. ed. Kalbfleisch=*SVF* II 393.

52. Véase Cicerón (*De fin.* III 48), quien aun admitiendo que no hay grados de virtud sostiene que los estoicos piensan que, en cierto sentido, las virtudes pueden ampliarse y extenderse. El testimonio de Cicerón es confirmado por Séneca, *Ep.* 74, 28, quien habla de virtud en sentido lato (*virtus lata*) y virtud en sentido restringido (*virtus arta*).

53. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 65, 7 y D.L. VII 125 y 127; esto explica también la tesis de que quien tiene una virtud las tiene todas y actúa en conformidad con ellas y, análogamente, quien tiene un vicio los tiene todos y actúa en conformidad con ellos.

54. D.L. VII 127.

55. Estobeo, *Ecl.* II 99, 3-7.

56. Estobeo, *Ecl.* II 62, 9-10; 65, 8-9. D.L. VII 89.

57. *Flor.* 103, 22=*SVF* III 510.

que atribuye a Crisipo la tesis de que aunque uno *progrese* hasta el punto más alto (*ho d' ep' ákron prokóptōn*) y lleve a cabo absolutamente todos los actos debidos, ello, no obstante, no significa que sea feliz; la felicidad le sobreviene al sujeto toda vez que "estas acciones intermedias" (*hai mésai práxeis*) –es decir, los actos debidos–[58] adquieren solidez (*bébaion*), un carácter habitual (*hektikón*) y una fijeza (*pēxis*) peculiares. Esto puede entenderse si se tiene en cuenta que el vil también puede llevar a cabo actos debidos, aunque no como consecuencia de un "hábito debido".[59] Como puede verse, la cuestión del progreso moral debe haber sido discutida incluso en época del estoicismo antiguo, probablemente por alguna polémica surgida con la Academia escéptica o el Perípato. Si tal polémica existió es difícil saberlo pero, en todo caso, es interesante el testimonio crítico del peripatético Alejandro de Afrodisia, quien se refiere no sólo a la tesis de que entre virtud y vicio no hay intermedio alguno sino también a algunas consecuencias (negativas desde su punto de vista) de esa doctrina. El argumento de Alejandro es así:

"entre justicia e injusticia y, en general, entre virtud y vicio hay en medio (*metaxý*) una disposición habitual (*héxis*), a

58. Para los cuales véase la sección 4 de este capítulo.

59. Véase el testimonio de Filón alejandrino en *SVF* III 512; cf. también Plutarco, *SR*, 1037c-d, quien, probablemente reproduciendo palabras de Crisipo, dice que la ley común (*koinòs nómos*) prescribe no sólo los actos debidos (*kathēkonta*) –que cualquier ser humano adulto puede llevar a cabo– sino los actos correctos (*katorthṓmata*), que sólo pueden ser llevados a cabo por el sabio.

la que llamamos (*sc.* "nosotros los peripatéticos") 'disposición habitual intermedia' (*mésē héxis*). Si, según ellos (*sc.* los estoicos), la justicia y la injusticia son disposiciones (*diathéseis*), y si las disposiciones no pueden perderse, un justo no podría provenir de un injusto ni un injusto de un justo."[60]

Es obvio que para Alejandro uno puede dejar de ser justo para volverse injusto y viceversa; dicho de otro modo, entre virtud y vicio, y contra lo que sostienen los estoicos, hay estados disposicionales intermedios.[61]

Según el testimonio de Plutarco –útil para ampliar la idea expresada en Estobeo (y en D.L. VII 89) de que la virtud es una disposición del alma coherente consigo misma–, Crisipo sostenía que la virtud es una cierta disposición de lo rector del alma que consiste en una razón coherente, segura e inmodificable. También aquí puede advertirse la identidad de lo rector del alma con la virtud, la que no es más que lo conductor del alma (*tò hēgemonikón*) dispuesto de una cierta manera.[62] A partir del testimonio de Estobeo[63] queda claro que para los estoicos (1) el alma

60. *Quaestiones*, IV 3, 121, 14 ss. ed. Bruns=*SVF* III 537.

61. Cf. también el testimonio de Simplicio, *In Cat.*, 242, 12-15, quien informa que para los peripatéticos el progreso moral –al que llaman "virtud natural"– es algo digno de mérito y preexiste por naturaleza. Sobre la noción de "virtud natural", cf. Aristóteles, *EN* 1144b1-3.

62. Plutarco, *VM*, 441c; una versión española de este texto y un breve comentario del sentido de los adjetivos "coherente", "segura" e "inmodificable" dichos de la razón en la cual consiste la virtud puede verse en Juliá-Boeri (1994), pp. 7 y 25 respectivamente.

63. *Ecl.* II 65, 1 ss.

y el pensamiento (*diánoia*) son cuerpos, (2) el alma es un ser vivo por tener senso-percepción (*aísthēsis*) y (3), lo que es más importante desde el punto de vista de la teoría ética estoica, la virtud es idéntica en sustancia al pensamiento, pues es la parte conductora del alma en un cierto estado.

Fue muy conocida en la antigüedad la tesis estoica de que la virtud es autosuficiente para la felicidad;[64] esta afirmación no se encuentra así en el extracto de Estobeo;[65] pero leemos allí que las virtudes son bienes no sólo productivos sino también finales, por cuanto producen la felicidad y la completan.[66] Dicho de otro modo, la virtud sola es suficiente para la felicidad. Reúne en sí misma todas las cualidades positivas: es un bien por conducirnos a la vida recta; es aceptable por ser digna de aprobación sin reservas; su valor es enorme pues es insuperable; es algo provechoso por implicar bienes que se hacen extensivos a la buena vida; es útil porque en su uso resulta beneficiosa para el agente; es elegible porque de ella resultan cosas que con razón son susceptibles de ser elegidas.[67] La última cualidad aquí citada, la de que la virtud "es elegible u objeto de elección" (*hairetón*), merece un comentario más detallado. Estobeo[68]

64. Cf. Cicerón, *PS* II. Sobre la tesis estoica de que la virtud sola es suficiente para la felicidad y su probable antecedente en Platón, cf. el reciente artículo de J. Annas (1997).

65. Véase, sin embargo, el breve pasaje de *Ecl.* 101, 1: "es autosuficiente pues es suficiente para quien la posee" y D.L. VII 127-128.

66. *Ecl.* II 71, 15-72, 6.

67. Estobeo, *Ecl.* II 100, 16-101.

68. *Ecl.* II 75, 1 ss.

nos informa que, según los estoicos, son cosas diferentes "elegible" y "aceptable" (*hairetón-lēptón*), pues en tanto aquello es lo que pone en movimiento un *impulso perfecto*, esto, en cambio, es lo que *seleccionamos* (*eklegómetha*) con buen cálculo. Annas sugiere convincentemente que los estoicos inventaron una nueva terminología al sostener que la virtud es objeto de elección en tanto que los indiferentes (preferidos) son objeto de aceptación o de selección.[69]

Conviene decir aquí unas palabras respecto del uso estoico de los adjetivos verbales terminados en *-tón* y en *-téon*, "lo elegible" (*hairetón*), por ejemplo, y "lo que debe ser elegido" (*hairetéon*).[70] Es interesante destacar que en esta distinción, importante en la doctrina ética, hay también en juego elementos decisivos de la física y la lógica. De hecho, la doctrina estoica de que lo real son los cuerpos y la doctrina de los *lektá* están presentes en la distinción señalada. La diferencia entre lo elegible y lo que debe ser elegido se basa en la distinción ontológica entre cuerpos e incorpóreos (predicados, en este caso).[71] En los pasajes de Estobeo en los que se explica la distinción aparecen los bienes y la prudencia como ejemplos apropiados de algo "elegible".[72] La virtud, como hemos visto, es el alma individual dispuesta de una cierta manera y, como todo bien, es elegible, deseable, aceptable, etc. Los

69. Annas (1993), p. 167. La idea de que lo elegible pone en movimiento un impulso perfecto nos remite a la psicología estoica de la acción, para la cual véase la sección 3 de este capítulo.

70. Estobeo, *Ecl.* II 78, 7-11; 86, 5-7; 97, 15-98, 6.

71. Cf. nota 17.

72. Los bienes y, como toda virtud, la prudencia son cuerpos; cf. Estobeo, *Ecl.* II 57, 20-22.

adjetivos en *-téon*, en cambio, hacen referencia a la acción misma pues lo que "debe ser elegido, aceptado, deseado, etc." son las *acciones*, los actos que en su realización producen un beneficio como, por ejemplo, "actuar con prudencia". Los actos beneficiosos, dado que son predicados y adyacentes a los bienes, "deben ser elegidos, deseados", etc.

La noción de "acto beneficioso" (*ōphélē ma*) presenta algunas dificultades, al menos en el contexto de la exposición de Estobeo que en este punto es especialmente confusa.[73] A veces se sugiere que por ser adyacente a los bienes –que por definición son cuerpos– y suceder solamente a las personas virtuosas, es un tipo de acto correcto.[74] Pero en otros casos, como el indicado antes, un acto beneficioso es caracterizado como un predicado que, pese a ser *adyacente a los bienes*, continúa siendo un incorpóreo; en toda la explicación de la diferencia entre bien y acto beneficioso puede verse cómo aparecen funcionando los "decibles" bajo la forma de "predicados". Los objetos de elección, de deseo, del querer, etc., son incluidos entre los predicados; elegimos, deseamos y queremos "tener bienes" o "ser personas prudentes". Según el testimonio de Estobeo,[75] lo que es objeto de elección, de deseo, etc., son cuerpos, en tanto que lo que debe ser elegido, deseado, etc., son incorpóreos. Esto se ajusta perfectamente bien a la distinción que se establece entre "felicidad" (que es una "meta"; *skopós*) y "alcanzar la felicidad" o "ser feliz" (el fin; *télos*), donde queda

73. Sobre los problemas que presenta la noción de "acto beneficioso", cf. Tsekourakis (1974), pp. 101-102.

74. Estobeo, *Ecl.* II 101, 7 ss.

75. *Ecl.* II 97, 15-21.

claro que la meta es un cuerpo y el fin un incorpóreo.[76] Los actos beneficiosos –como "actuar con prudencia"– son acciones cuyo efecto es un incorpóreo, como "ser feliz".[77]

3. Del impulso natural a la acción responsable. La doctrina de las pasiones

Los estoicos antiguos emplean los términos "razón" y "racional" en dos sentidos complementarios: por una parte, un sentido cosmológico según el cual nada parece estar sustraído de la organización racional del mundo en cuanto todo acontece de acuerdo con el *lógos* divino que rige la totalidad, de modo que, podría decirse, todo lo natural es racional y todo lo racional es natural; por otra parte, en un sentido antropológico, según el cual el hombre –a partir de una cierta edad pero virtualmente desde el nacimiento–[78] tiene la facultad de hacerse consciente de su necesaria participación

76. *Ecl.* II 77, 1-5; 25-27.

77. Esta conclusión coincide con la tesis estoica ortodoxa de que la causa es un cuerpo y el efecto es un predicado, un incorpóreo. Esto plantea la dificultad de cómo analizar los procesos causales cuyo resultado es la producción de nuevas entidades corpóreas. Esta dificultad probablemente llevó a pensar que el efecto no es sólo un predicado sino una proposición completa; por ejemplo, "un barco es construido", proposición que resulta verdadera a partir de la actividad del armador de barcos (cf. Clemente, *Strom.* VIII 9, 26, 3-4 y Boeri [1992], p. 106 ss.).

78. Cf. Escolio a Platón, *Alcibíades* I, 121e, Jámblico, *De anima*, en Estobeo, *Ecl.* I 48, 8, p. 317, 21 ed. Wachsmuth (=*SVF* I 149) y D.L. VII 55-56.

en el ordenamiento cósmico y asentir a ella en un acto de reconocimiento de su propia condición, que conlleva un comportamiento moralmente valioso toda vez que cada uno regulará su conducta de acuerdo con lo que reconozca como adecuado para vivir de manera coherente.[79]

La tendencia a discriminar aparece desde el mismo momento en que el viviente entra en contacto con su entorno, y su impulso primario es la autoconservación. Como nos informan Diógenes Laercio y Cicerón, es así como el animal rechaza lo que lo daña y acepta lo que le es familiar o apropiado, porque lo primero familiar o apropiado para todo animal es su propia constitución y su conciencia de ella.[80] Esta explicación también se aplica al ser humano; a través de este proceso el niño comienza a distinguir lo que le es propio o familiar de lo que le es ajeno o extraño. Para el animal racional el primer contacto con el mundo es a través de los sentidos; ellos ofrecen el aspecto material del conocimiento. Aunque el alma (o, más precisamente, lo "rector del alma": *tò hēgemonikón*) es como una hoja de papel en blanco lista para escribir sobre ella,[81] también hay ciertas

79. Para más detalles sobre esta cuestión, véase la sección 5 de este capítulo. Para una visión de conjunto sobre la distinción razón cósmica-razón humana, cf. Juliá (1994).

80. Cf. D.L. VII 85 y Cicerón, *De fin.* III 16; III 21; III 62. En el texto de Estobeo, en cambio, no aparece tratada de un modo sistemático la cuestión de la "disposición apropiada" o "familiaridad" (*oikeíōsis*; véase lo dicho en la introducción al cap. 3). Para una discusión pormenorizada del tema, cf. Forschner (1981), pp. 150-159; Inwood (1987), pp. 184-194, Engberg-Pedersen (1990), pp. 36-63 y, más recientemente, Annas (1993), pp. 263-265.

81. Aecio, *Placita* IV 11=*SVF* II 83.

"preconcepciones innatas" (*prolḗpseis émphytoi*) que son componentes racionales naturales, cuya función es determinar y ayudar a interpretar el material suministrado por los sentidos.[82] Según la caracterización de Diógenes Laercio, una "preconcepción" es una "concepción natural de cosas universales" (o, simplemente, "de los universales").[83] Esta definición implica algunas dificultades; la función fundamental de las preconcepciones, sin embargo, parece haber sido la búsqueda y el descubrimiento de nuevos conocimientos.[84] Si poseemos la noción general de las características distintivas de un objeto, podemos buscar un conocimiento más exacto de ese objeto. La razón humana, como sugiere Aecio citando la doctrina estoica, se completa a partir de nuestras preconcepciones durante nuestros primeros siete años de vida. Con el desarrollo completo de la razón (alrededor de los catorce años) se agudiza la capacidad de discriminar en términos conceptuales, de modo que las relaciones entre las cosas pueden establecerse de un modo más preciso. Es en este momento en el que el impulso natural primario hacia la autoconservación puede volverse impulso natural hacia nuestros congéneres más inmediatos (padres, hermanos, familiares, amigos) y mediatos (los demás miembros de la comunidad) y transformarse en una disposición apropiada hacia los demás.[85]

82. Cf. Plutarco, *SR* 1041e=*SVF* III 69.

83. D.L. VII 54.

84. Cf. Clemente, *Strom.* VI 14 y Olimpiodoro, *Comentarios al* Fedón *de Platón*, 125, 7.

85. Cf. Cicerón, *De fin.* III 62-71; Inwood ha caracterizado las dos formas de disposición apropiada (*oikeíōsis*) como "personal" y "social" (cf. su [1987], p. 193).

El término *oikeíōsis* (de tanta significación filosófica en la ética estoica) aparece en Tucídides (IV 128) con el significado de "apropiación", con una connotación negativa dada más por el contexto que por la palabra en sí, pues se está haciendo referencia a un acto de pillaje. Pero en contexto filosófico este sustantivo, particularmente en los estoicos, mienta la más legítima condición del viviente;[86] en concordancia con ello, también el adjetivo *oikeîos* y el adverbio y verbo correspondientes tienen este significado prioritario, que permanece fiel al valor semántico básico de la raíz *oik-* con su referencia a la pertenencia originaria que funda el parentesco o familiaridad (*sungéneia*) de todo lo que vive y también determina la propiedad que diferencia unos vivientes de otros, especialmente al hombre respecto de todos los demás.[87] La doctrina, puesta bajo el título *Sobre el apetito primario y sobre la asociación primaria* (*De primo appetitu et de prima conciliatione*) en la antología de von Arnim (*SVF* III 178-189), está atestiguada por Diógenes Laercio, Hierocles, Alejandro de

86. "Apropiación" nos parece una correcta traducción literal pero no suficiente para dar cuenta de todos los matices que reúne el término *oikeíōsis*; por eso hemos recurrido a la perífrasis "disposición apropiada". Inwood traduce "orientation" que en inglés reúne dos acepciones complementarias –presentes también en el castellano "orientación"– que lo aproximan al uso estoico: 1) "awareness of one's own temporal, spatial and personal relationships" y 2) "the homing instinct, as in pigeons" (cf. Funk & Wagnalls [1963], *s.v.*).

87. Gould ([1970, p. 167), tras disculparse por el anacronismo, encuentra en palabras de Aristóteles la mejor expresión del valor que la propia condición natural tiene para cada uno: "porque lo propio para cada uno (*tò oikeîon*) por naturaleza es lo mejor y más placentero para cada uno" (*EN* 1178a5-6).

Afrodisia, Plutarco, Porfirio, Cicerón, Séneca y Aulo Gelio; aunque casi ninguno de estos testimonios se remonta más allá de Crisipo, puede ser entendida como un desarrollo de la concepción de la coherencia o concordancia (*homología*) implícita en el precepto "vivir en coherencia o concordancia" (*homologouménōs zên*).[88] Tanto las fuentes griegas como las latinas, especialmente Hierocles y Cicerón, destacan los aspectos afectivo y cognoscitivo de esta primaria conducta animal.[89]

Cualquier intento de explicación de la teoría estoica de la *oikeíosis* requiere detenerse en la noción de impulso (*hormḗ*), puesta en primer lugar en la enumeración de las áreas o campos (*tópoi*) en que se divide la ética estoica según Diógenes Laercio VII 84. En su sentido más general el impulso es el primer movimiento de los animales hacia su autopreservación y el origen de un dinamismo tendiente al logro pleno de la propia identidad que, en el ser humano, se alcanza en el ejercicio del modo de vida racional (*bíos logikós*), es decir en la virtud o excelencia (*aretḗ*).[90] Como ya

88. *SVF* I 197 y 198 aporta dos testimonios (Porfirio, *De abstinentia* III 19 y Cicerón, *De fin.* IV 45) que parecen atribuir a Zenón de Citio una primera versión de esta doctrina. Para más detalles, véase la última sección de este capítulo.

89. Cf. Hierocles, *Elementos de Ética*, 1, 34-9, 51-7; 2, 1-9. El texto de Hierocles fue editado por von Arnim (1906) y reeditado recientemente por Bastianini-Long (1992), con traducción italiana y extenso comentario histórico y filosófico. Para una completa exposición y discusión de los argumentos de Hierocles, cf. Inwood (1984). Véase también Cicerón, *De off.* I 11. Una traducción española del pasaje de Hierocles indicado puede verse en Juliá-Boeri (1995), p. 145. Para los pasajes de Cicerón, cf. el cap. 4 (*De fin.* III).

90. Cf. D.L. VII 130.

hemos dicho, la naturaleza determina que el primer objeto del impulso sea la propia constitución y su permanencia en ella, y la *oikeíōsis* consiste precisamente en la apropiación de todo aquello que la promueve y conserva. Como han hecho notar distintos estudiosos,[91] la originalidad de los estoicos consiste en reconocer que los principios del comportamiento animal pueden proporcionarles los fundamentos de su teoría ética, lo que es posible gracias a la razón universal que emparienta todas las partes integradas en el organismo cósmico.

La condición humana, por su especial ubicación en ese organismo, tiene también un especial modo de adueñarse de su propia constitución y de permanecer en ella, distinto de la percepción de sí mismo –acompañada de afecto– que tiene cualquier animal a partir del momento mismo de nacer, y superior a ella. La razón, "artesana del impulso" (D.L. VII 86), conduce a quien a ella se somete hacia lo único que, en sentido riguroso, es verdaderamente un fin: la felicidad.[92] En esto coinciden la mayor parte de los testimonios y se pone de manifiesto una vez más el rasgo intelectualista de la ética estoica, que hace del conocimiento racional el principio de la acción.[93] La estructura básica de

91. Véase Pohlenz (1967), vol. I, p. 228; Long en Long-Sedley (1987), vol. I, p. 351 ss.

92. Sobre este tema cf. la sección 5 de este capítulo.

93. El estoico Posidonio, siguiendo la psicología platónica de la tripartición del alma, afirma que por naturaleza hay en nosotros tres tipos de *oikeiṓseis* correspondientes a cada una de las partes del alma: una orientada hacia el placer (a causa de lo apetitivo), otra hacia la victoria (a causa de lo fogoso) y otra hacia lo bello, que es claramente bueno (a causa de lo racional).

la "conducta" animal 1) estímulo-representación, 2) asentimiento y 3) impulso instintivo se da en el ser humano como 1) representación, 2) asentimiento y 3) impulso, que es el resultado de una elaboración racional.

La teoría estoica de la acción es compleja, sobre todo porque los testimonios que disponemos para su reconstrucción son muchas veces problemáticos e incluso contradictorios.[94] Tal vez una de las cuestiones difíciles de resolver sea cuál es la relación entre asentimiento (*synkatáthesis*) e impulso (*hormḗ*). De acuerdo con los testimonios clásicos que suelen citarse, la secuencia de la acción es: presentación (o "imagen representativa"; *phantasía*), asentimiento e impulso, el cual se dirige intencionalmente hacia lo que se considera bueno y, por lo tanto, elegible.[95] Lo que desenca-

Posidonio critica aquí a Epicuro, quien sólo habría reconocido lo que corresponde a la parte peor, y a Crisipo, porque sólo reconoció la que corresponde a la parte mejor (cf. Posidonio EK, Fr. 160).

94. En las páginas que siguen de esta sección hemos reproducido parte de lo dicho en Boeri (en prensa).

95. Véase también Cicerón, *Acad.* II 24-25 y Plutarco, *SR* 1057a, quien destaca el hecho de que para los estoicos el asentimiento es una condición necesaria para el impulso. Cicerón sugiere lo mismo (*De fato* 42) cuando hace hincapié en que el asentimiento no puede ocurrir a menos que sea estimulado por una representación, con lo cual la secuencia sería de nuevo representación, asentimiento e impulso. Séneca, por su parte, ofrece la secuencia presentación, impulso, asentimiento (*Ep.* 113, 18) pero su testimonio es aislado y no se ajusta a la explicación que parece haber sido ortodoxa. Como indica Bett ([1994], pp. 195-196), "es difícil aceptar que haya algún sentido en el cual el impulso *preceda* al asentimiento" (su afirmación está dirigida contra Annas [1992], pp. 97-98, quien sugiere que los

dena la acción es la presentación,[96] pero la acción será buena o mala según sea la evaluación que por medio de los "decibles" (*lektá*; proposiciones, argumentos, etc.) cada sujeto haga de las presentaciones al darles asentimiento o rechazarlas. Una vez que alguien da asentimiento a una presentación o impresión, el asentimiento se convierte en impulso para la acción.[97] Según el testimonio de Estobeo,[98] los asentimientos lo son a una cosa y los impulsos lo son hacia otra: asentimos a las proposiciones; los impulsos, en cambio, se refieren a los predicados contenidos en las proposiciones a las cuales se da asentimiento. A. A. Long ha sugerido interpretar el pasaje en cuestión de la siguiente manera: cuando asentimos a una proposición determinada estamos aprobando implícitamente la verdad de tal proposición; pero el solo hecho de asentir a la verdad de la proposición no basta pues, para los estoicos, tal acto de asentimiento debe estar acompañado de un impulso para comportarse de acuerdo con tal verdad. Por ejemplo, no basta con asentir a la proposición "debo ejercitarme"; tal proposición, si es genuinamente asentida, debe estar acompañada del imperativo "¡ejercítate!", la forma lin-

estoicos pudieron haber usado un sentido amplio y otro restringido de la palabra impulso).

96. Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-19: "lo que pone en movimiento el impulso no es más que la presentación impulsiva".

97. Esto explica que en Estobeo, *Ecl.* II 88, 1-6 se diga que todos los impulsos son asentimientos. Para la incompatibilidad que surgiría entre las afirmaciones "asentimiento e impulso son cosas diferentes" y "los impulsos son asentimientos", cf. Annas (1992), p. 97 ss. y Bett (1994), pp. 194-96.

98. *Ecl.* II 88, 2-6.

güística que corresponde al impulso.[99] Ahora bien, esta interpretación no explica de todos modos la observación de Estobeo,[100] según la cual aun cuando uno pueda advertir teóricamente que está en contra de la razón llevar a cabo una acción determinada, arrastrado por la vehemencia que implica un estado pasional, la lleva a cabo de todos modos. Es el caso del incontinente que, aunque conoce la mejor razón y en algún sentido asiente a ella, actúa en contra de dicha razón. Habría, entonces, dos tipos de asentimiento: uno puramente teórico y otro teórico-práctico.[101] Saber qué hacer no garantiza que uno actuará de acuerdo con tal saber;[102] aunque un asentimiento genuino a una proposición implica poner en práctica la verdad expresada en esa proposición,

99. Cf. Plutarco, *SR* 1037e, y Long en Long-Sedley, (1987), vol. II, p. 200.

100. *Ecl.* II 89, 4-12.

101. Esto no está dicho exactamente así en nuestras fuentes; pero en D.L. VII 48 y en Galeno, *De animi peccatis dignoscendis*, vol. V, p. 58 Kühn (=*SVF* III 172), se habla de un tipo de asentimiento apresurado y débil que tiene consecuencias directas en la conducta. Tales asentimientos débiles llevan al error intelectual (cf. Inwood [1987], p. 60, quien cita y comenta en detalle estos textos). El incontinente sólo posee un asentimiento teórico, pues aunque teóricamente es capaz de asentir a lo mejor, no lo hace y, en consecuencia, no puede llevarlo a la práctica. Puede obrar, entonces, en contra de su mejor razón. En D.L. VII 48 se argumenta que la precipitación en las afirmaciones (condición propia del que no es sabio; cf. *infra* sección 5) se extiende a "las cosas que suceden" (*tà gignómena*), de modo que los que tienen sus presentaciones o imágenes representativas no entrenadas se dirigen al desorden y la falta de cuidado.

102. Véanse las críticas de Aristóteles al intelectualismo ético (más precisamente al intelectualismo socrático) en *EN* VII.

esto no siempre es así pues puede existir un impulso de mayor intensidad que no se ajuste a esa verdad (que "desobedezca a la razón") como para determinar la concreción de la acción en sentido contrario a la verdad de la proposición inicial. Según la interpretación de Long, para que se dé un asentimiento pleno a la proposición "no hay que beber en exceso" debería ponerse en práctica el "no bebas en exceso". Esta explicación, como se ve, enfatiza el asentimiento propio del excelente o del sabio, aquel en el que coincide el conocimiento teórico y la ejecución práctica del contenido de dicho conocimiento.

Sobre este tema, Engberg-Pedersen ha argumentado que si hay una creencia de que algo es bueno, habrá también una creencia de que ese algo es elegible. Y si existe la creencia de que algo es elegible, existirá también la creencia de que algo debe ser elegido. La diferencia entre "lo elegible" (*hairetón*) y "lo que debe ser elegido" (*hairetéon*) refleja, según este estudioso, la diferencia entre asentimiento e impulso.[103] Lo que tenemos en la explicación estoica de la acción es un conjunto de creencias con la estructura "representación con asentimiento" que, por un lado, apunta al hecho de que algo es bueno y, por lo tanto, vale la pena elegirlo. Por otro lado, tenemos el impulso (cerrando el conjunto de elementos presente en la estructura de la acción) que se dirige intencionalmente hacia lo que la persona considera bueno y, en consecuencia, elegible. Esta interpretación, sin embargo, no considera la posibilidad de un impulso contrario (que surja de un asentimiento a una proposición falsa) que, en virtud de su mayor intensidad, se imponga al primer impulso. Claro que en este caso no

103. Cf. Engberg-Pedersen (1990), p. 174.

habría un acto de verdadera elección, pues en realidad uno podría inclinarse a ese impulso contrario a lo que se ha considerado bueno (y por tanto elegible). Éste es, concretamente, como ya hemos dicho, el caso del incontinente, aquel que pese a advertir y conocer los principios teóricos de lo elegible, obra en contra de su mejor razón.

Cabe señalar, por otra parte, que el testimonio de Estobeo sobre el orden de la secuencia de la psicología de la acción parece contradictorio. En [88] el asentimiento es anterior a y determinante del impulso; pero en [86] se sugiere que la causa directa del impulso no es el asentimiento sino la presentación.[104] Sugeriremos, sin embargo, que no hay contradicción entre ambos pasajes; el problema de fondo es saber con precisión qué debemos entender por "representación" (*phantasía*) en el animal racional. Una *phantasía* en un ser humano no es nunca una representación o imagen representativa desordenada (no se trata de un conjunto abigarrado de sensaciones sin una forma definida); la *phantasía* humana está siempre mediada por componentes racionales. En este sentido, si efectivamente fuera el caso de que la "fantasía" fuese la causa directa del impulso, hay de todos modos en ella elementos racionales que presuponen un mecanismo como el del asentimiento. Una vía de solución en esta dirección se encuentra en Plutarco,[105] quien

104. Para una discusión detallada de este problema cf. las distintas interpretaciones sugeridas por Inwood (1987), p. 224; Long-Sedley (1987), vol. I, p. 317, vol. II p. 318 y Ioppolo (1987). En la traducción del pasaje de Estobeo, *Ecl.* II 86, 17-18 es muy discutido el sentido y valor de la palabra *autóthen* ("directamente"). En nuestra traducción de la exposición de Estobeo este adverbio modifica a "impulsiva" (*hormetikḗn*).

105. *SR*, 1056f.

atribuye a Crisipo la tesis de que la aceptación de una presentación es lo mismo que un acto de asentimiento. Es decir, cuando una representación "se presenta" o "se aparece" ante la mente de un animal racional, los "decibles" (es decir, las proposiciones) se activan para formular e interpretar racionalmente el contenido de la imagen representativa de un modo tal que sea adecuado para el asentimiento.[106]

Ahora bien, de acuerdo con las fuentes estoicas toda pasión es un impulso excesivo.[107] Los estoicos antiguos distinguieron al menos dos tipos de impulso: uno racional, que es propio del ser humano y que es el único susceptible de evaluación moral, y otro no racional. En la definición de pasión, impulso debe significar el movimiento del alma hacia una disposición determinada. La psicología de la acción estoica se centra en el concepto de impulso porque en la estructura de la acción, estoicamente considerada, el impulso aparece como una especie de "principio del movimiento" de la misma. Como hemos visto, luego del asentimiento se produce el impulso que se encamina intencionalmente hacia la acción.[108] Entre las capacidades que distinguen a los seres humanos de los animales se cuentan, según los estoicos, el asentimiento y la razón (según vimos, en la secuencia de la acción el asentimiento se encuentra estrechamente ligado al impulso). Según la exposición de Estobeo,[109] todos los impulsos son asentimientos. Esto, como opinaba Galeno, podría resultar incomprensible pues se están colocando en estrecha conexión dos componentes que, vistos desde una perspectiva platónico-aristotélica, parecen rechazarse mutuamente. Desde ese punto de vista, lo impulsivo se ubicaría en el dominio del alma apetitiva, en tanto que el asentimiento, en el del alma racional pues, de hecho, comprende algún tipo de operación intelectual, ya que es caracterizado como una razón que discierne las representaciones al rechazar unas y admitir otras.[110] Sin embargo, desde el punto de vista estoico, tal posibilidad es absolutamente factible. Siguiendo a Zenón, Crisipo distinguió ocho partes del alma: los cinco sentidos, la facultad del habla, la facultad procreadora y el principio rector (*tò hēgemonikón*).[111] Estas "partes" del alma son entendidas como corrientes neumáticas originadas en el corazón y sus funciones son más numerosas, ya que en el principio rector se encuentran el asentimiento, la representación (o "presentación"), la razón y el impulso.[112] El impulso, por lo tanto, no se puede identificar sin más con modelos de conducta instintiva. En este sentido, debe recordarse que los estoicos incluían entre los impulsos prácticos la elección, la preferencia, el propósito, etc., items que presuponen algún tipo de decisión premeditada.[113] Crisi-

106. Cf. Inwood, (1987), pp. 58-59.

107. Cf. D.L. VII 110; Estobeo, *Ecl.* II 88, 8 ss.; Andrónico, *De pass.* I; Galeno, *PHP*, IV 2, p. 240, 11-16, ed. De Lacy.

108. Cf. Orígenes, *De principiis*, III 1, 2, aunque en este pasaje identifica representación e impulso.

109. *Ecl.* II 87-88.

110. Cf. Orígenes, *De principiis*, 1, 2-3.

111. Cf. Calcidio, *In Timaeum*, 220 (=*SVF* II 879); Nemesio, *De natura hominis*, cap. 15, p. 72, 7-9 (ed. Morani).

112. Cf. Estobeo, *Ecl.* I 49, 396, 6 ss. (=*SVF* I 143). Según el testimonio de Aecio (*Placita*, IV 21, 1-4), los estoicos sostienen que lo rector *produce* la presentación, la sensación, el asentimiento y los impulsos.

113. Para los tipos de impulso práctico, cf. Estobeo, *Ecl.* II 87 y el importante apéndice 2 de Inwood (1987), pp. 224-242.

po rechaza en forma explícita la división tripartita del alma y niega, en consecuencia, que exista algo semejante a una parte irracional de la misma, ya que lo que así llaman los platónicos y aristotélicos es idéntico a la parte racional.[114] Las pasiones son explicadas, entonces, como *estados* del principio rector.

Los estoicos también son autores de la sorprendente y paradójica tesis filosófica (muy cuestionada desde la antigüedad), según la cual las pasiones son juicios (*kríseis*), opiniones o creencias (*dóxai*).[115] Que las pasiones son juicios o creencias significa que no hay ningún impulso humano que no esté conectado de alguna manera con una actividad intelectual o con algún tipo de elemento cognitivo. Las creencias sobre las que se basan las pasiones deben incluir nuestras creencias evaluativas, nuestras creencias acerca de lo que es bueno o malo.[116] Pero las pasiones no son cualquier tipo de juicio u opinión sino sólo juicios defectuosos o malos. No todo juicio, en efecto, es una pasión sino sólo el

114. Cf. Plutarco, *VM* 441c=*SVF* III 459.

115. Sobre esta cuestión puede verse con mucho provecho, Nussbaum (1994), especialmente p. 366 ss. El estoico Posidonio, en cambio, al negar el monismo psicológico y aceptar la tripartición platónica del alma, sostiene que las pasiones no son juicios sino que son "movimientos afectivos o pasionales" (*pathētikaì kin´ēseis*) causados por la facultad apetitiva y fogosa del alma (cf. Galeno, *PHP* IV 7, p. 286, 22-26; IV 7, p. 288, 25-30, ed. De Lacy). Para una exposición de conjunto de la ética posidonea véase Edelstein (1936), pp. 305-316. Algunas cuestiones de detalle concernientes a las críticas de Galeno a la doctrina crisipea de las pasiones son discutidas por Ioppolo (1995), especialmente p. 33 ss.

116. Nussbaum (1994), p. 370.

que pone en movimiento un impulso excesivo o violento.[117] La afirmación de que las pasiones son juicios u opiniones es sólo una de las caracterizaciones estoicas de pasión; Crisipo también habla de las pasiones como de movimientos desobedientes a la razón y contrarios a la naturaleza.[118] Como es su costumbre, Galeno se propone mostrar la falta de precisión de Crisipo en su explicación del espinoso tema de las pasiones. La objeción fundamental de Galeno es que si se admite que las pasiones son movimientos contrarios a la naturaleza y, por lo tanto, desobedientes a la razón, no puede admitirse que sean juicios, ya que la irracionalidad propia de las pasiones debe entenderse como desobediente a y rechazadora de la razón.[119] En los ejemplos que según el mismo Galeno habría ofrecido Crisipo para explicar su posición, queda claro que existen diferentes "intensidades" de impulso. En los que son acordes a la razón, el impulso obedece a la razón; el ejemplo es el de un caminante que, cuando lo desea, puede detenerse y cambiar de dirección. El "exceso de impulso", en cambio, es lo que se impone a la razón; en este caso el ejemplo es el de un corredor, cuyas piernas han desarrollado un movimiento a tal punto excesivo frente al impulso que, aunque lo desee, no puede cambiar de

117. Cf. Plutarco, *VM* 446f=*SVF* III 384, Cicerón, *De fin.* III 35; véase también el importante trabajo de Frede (1988), especialmente p. 98 ss.

118. Cf. Galeno, *PHP* IV 3, p. 248, 14-21; IV 5, p. 262, 29-32; IV 6, p. 272, 9-10; IV 4, p. 254, 13-19; IV 4, p. 256, 32-258, 1 ed. De Lacy.

119. Esta objeción, sin embargo, no toma en cuenta que una pasión es una razón defectuosa o mala (*lógos ponērós*), que adquiere su fuerza, no a partir de cualquier tipo de juicio sino a partir de un juicio erróneo (*ek diēmartēménēs kríseōs*, cf. Plutarco, *VM* 441c=*SVF* I 202).

dirección de un modo consecuente con la razón. Hay una cierta medida del impulso natural que es "según razón"; su intensidad es tal que la razón la considera adecuada, pues se da una cierta coincidencia con ella. Que la pasión es un "movimiento irracional del alma" debe significar, entonces, que es un movimiento "contrario al impulso práctico-racional", esto es, un movimiento que ha excedido la medida que supone una correcta adecuación entre impulso y razón. En este punto es útil recordar la observación,[120] según la cual las expresiones "irracional" y "contrario a la razón" no se emplean en su sentido habitual. Cuando se dice "irracional" no se está implicando falta de razón sin más sino desobediencia a ella; las pasiones están en conflicto con la razón pero no carecen de racionalidad, son "malas razones" "creencias falsas o erróneas". El ejemplo que ofrece Estobeo es muy sugestivo: los que se encuentran inmersos en estados pasionales con frecuencia advierten que no conviene hacer algo determinado pero de todos modos lo hacen. Esto significa que el conocimiento teórico expresado en el juicio "no es conveniente hacer esto" no basta para determinar la acción efectiva. Si este enfoque es correcto, habría que concluir que, a pesar de su intelectualismo en materia moral, los estoicos admiten la posibilidad de la acción incontinente, es decir que admiten que es posible actuar en contra del mejor juicio. Una persona que piense o *sepa* que algo es bueno o correcto puede no llevar a cabo la acción que se ajuste a ese juicio; puede haber impedimentos de distinto tipo que no le permitan al agente llevar a cabo su acción siguiendo su mejor juicio. Dichos impedimentos pueden ser de orden externo (ciertas condiciones externas que impidan una acción concreta) o interno; este último tipo de impedimento es el que parece estar enfatizando Estobeo en el ejemplo pues, de hecho, pueden existir ciertas preferencias que sean más fuertes que otras, cuyo logro es incompatible con el conocimiento y la decisión de llevar a cabo la acción contenida, por ejemplo, en la prescripción "no hay que beber en exceso".

120. Recogida por Estobeo, *Ecl.* II 89, 4-12.

En las tres exposiciones antiguas de ética estoica reproducidas en este volumen, se conviene en que hay cuatro tipos o clases básicas o primarias de pasión: dolor (*lýpē*) y placer (*hedonḗ*), que se refieren al presente, y apetito (*epithymía*) y temor (*phóbos*), que se refieren al futuro.[121] En las fuentes griegas (Diógenes Laercio y Estobeo)[122] el dolor es caracterizado como una contracción irracional o una creencia vivaz (*dóxa prósphatos*) de la presencia de un mal; el placer como una expansión irracional o una creencia vivaz de la presencia de un bien. La "contracción" o "expansión" lo son del alma; se trata en realidad del "movimiento neumático" del alma.[123] El movimiento neumático de la naturaleza "hacia adentro" (contracción) y "hacia afuera" ("expansión") encuentra su paralelo en el microcosmos humano: cuando un individuo experimenta dolor (o pena) está deprimido o "contraído", cuando experimenta placer está exaltado o "expandido".[124] El significado de la

121. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 88, 8 ss.; D.L. VII 110 y Cicerón, *De fin.* III 35.

122. Cf. también Andrónico, *De pass.* I.

123. El alma es la forma en que se manifiesta el *pneûma* o aliento vital en los animales y, en este caso particular, en los seres humanos. Sobre el movimiento neumático cf. Estobeo, *Ecl.* I 153, 24 ss. (=*SVF* II 471).

124. Que la contracción o expansión del dolor y el placer son una contracción o expansión del carácter psíquico lo confirma el testimonio de Cice-

expresión "creencia vivaz" es más difícil de explicar con precisión; desde la antigüedad la definición estoica de dolor y placer como "creencias vivaces" causó dificultades. Galeno pensaba que la palabra "vivaz" (*prósphatos*) debía significar "reciente en el tiempo".[125] Si efectivamente es así, que el dolor sea una opinión o creencia vivaz debe significar que se trata de una opinión o creencia temporalmente reciente de que se está en presencia de un mal, lo cual explicaría que cuando el mal se hace presente (y efectivamente se siente dolor) el alma se contraiga. Una interpretación diferente y, en cierto modo contraria a la de Galeno, es la que ofrece Cicerón, quien sostiene que el término *prósphatos* (*recens* en su traducción) no debe ser tomado en el sentido de que algo ha sucedido inmediatamente antes; debe ser interpretado, sugiere Cicerón, como lo que está presente en la creencia de que una fuerza es a tal punto mala que florece o está llena de vigor (*viget*) y tiene una cierta lozanía o frescura (*viriditas*). Por ejemplo, Artemisia, la viuda del rey de Caria, pasó el resto de su vida de duelo y estaba en tal estado de deterioro por esto que, finalmente, desfalleció.[126] De acuerdo con esta interpretación, que nos parece la más adecuada, una *prósphatos dóxa* es una creencia vivaz, vigorosa o lozana de la presencia de un mal si se trata del dolor o una creencia vivaz, vigorosa o lozana de la presencia de un bien si se trata del placer.

rón, *TD* IV 14 (=*SVF* III 393). Véase también Engberg-Pedersen (1990), pp. 176 y 257, n. 13.

125. Cf. *PHP*, IV 7, p. 280, 26-27 ed. De Lacy.

126. *TD* III 75.

El virtuoso en sentido estoico es el sabio,[127] aquel que, al menos en teoría, es completamente racional. Como tal, el virtuoso no es continente pues si es absolutamente racional y ha logrado eliminar sus pasiones no tiene necesidad de controlarlas. La tesis ortodoxa ha de haber sido no la de la moderación de las pasiones sino la de su completa eliminación.[128] Pero la completa eliminación de las pasiones podría conducir a la destrucción del deseo; lo mejor que puede hacer el estoico es entonces transformar sus estados afectivos o pasionales en estados afectivos o pasionales positivos (*eupátheiai*).[129] La afirmación de que el sabio estoico es "impasible", "sin pasión", "sin emoción" (*apathtés*)[130] parece explicar la tesis de que el virtuoso es alguien completamente racional. No puede poseer pasiones pues ellas son "impulsos *excesivos y desobedientes a la razón*". La "apatía" del sabio, sin embargo, es, en cierto modo, desconcertante, pues uno podría preguntar: ¿cómo puede un ser humano carecer de pasión, "emoción" o "sentimiento"? Una interpretación más o menos corriente sugiere que el virtuoso estoico es aquel en cuya vida prácticamente no hay lugar para los sentimientos, las emociones o las pasiones.[131] Pero los estoicos mismos parecen dar respuesta a este tipo de inter-

127. Para el cual cf. la última sección de este capítulo.

128. Séneca, *Ep.* 116, 1 (=*SVF* III 443); Lactancio, *Libros de las instituciones divinas*, VI 14 (=*SVF* III 444) y Cicerón, *TD*, III 13.

129. D.L. VII 116.

130. D.L. VII 117. Aquí se precisa el alcance del término *apathés* cuando se aplica al sabio, que corresponde a un uso distinto del probablemente vulgar aplicado al vil que es el no virtuoso.

131. Cf. Taylor (1988), pp. 56-57.

pretación que, tomada de un modo absoluto, resulta errónea: el virtuoso no tiene pasiones, tiene pasiones positivas. Tales "pasiones positivas" (*eupátheiai*) no sólo no son descartadas sino que, por el contrario, son exigidas como propias del individuo virtuoso: el virtuoso no experimenta temor (*phóbos*) sino precaución (*eulábeia*), no tiene apetito o ansia (*epithymía*) sino deseo racional (*boúlēsis*).

Recientemente se ha sugerido que las pasiones positivas son pasiones sólo de nombre.[132] Pero probablemente el caso es otro: si uno es una persona virtuosa en sentido estoico sus estados emocionales dejarán de ser pasiones y pasarán a ser "pasiones positivas", es decir estados emocionales alineados con la razón. Pero ya sea que uno *sienta* o *padezca* temor (en cuyo caso no es virtuoso) o sea precavido, de cualquier modo está sintiendo o está siendo afectado por un determinado estado pasional. El temor es una pasión en sentido estricto, la precaución, en cambio, es una pasión "racionalizada", pero ambos son "estados pasionales" entendidos en un sentido amplio. Si este enfoque es correcto, habría que concluir que incluso el sabio tiene un cierto tipo de pasiones. Es probable que en un momento de la escuela estoica, la única solución a la dificultad que presentaban las pasiones respecto de la posibilidad de seguir una conducta racional haya sido eliminarlas. Pero eliminar las pasiones era en algún sentido suprimir una parte constitutiva del ser humano; mucho más adecuado en la explicación como un todo debe haber resultado "racionalizar" las pasiones y hablar ahora de "pasiones positivas".

132. Cf. Sherman (1997), cap. 3.

4. El agente moral. Los indiferentes. Actos debidos, correctos e incorrectos[133]

Un orden de problemas que se presenta en relación con el agente moral en el marco de la cosmovisión estoica proviene de la postulación de la existencia de un principio divino providente que todo lo penetra,[134] rector del curso del acontecer en todos sus aspectos. Una de las principales acusaciones que el estoicismo ha recibido de sus contemporáneos y de intérpretes posteriores ha sido precisamente la de reducir a un determinismo naturalista la dinámica de la realidad, incluido el comportamiento humano en todas sus expresiones. Si todo acontece con un providente principio administrador, el destino, no es posible la libre adopción de un modo de vida correspondiente –para decirlo *more aristotelico*– con la función (*érgon*) más propia del hombre, pues la racionalidad del cosmos estoico parece resolverse, al menos en algunos testimonios que pretenden remontarse a las enseñanzas de los fundadores, en la cuestionada tesis del destino como "causa eterna de las cosas, por la cual no sólo han ocurrido

133. O "faltas"(*hamártēma*). Cf. Cicerón, *De fin.* III 47-48.

134. Según la física estoica, sólo lo corpóreo es real, de modo que no se trata aquí de una metáfora sino de la relación entre los principios activo (el agente divino) y el pasivo (la materia), entendida como mezcla totalmente homogénea entre ambos en la que nada deja de ser penetrado por el principio eficiente. De la razón cósmica que rige el acontecer nos habla el más confiable de los textos estoicos, el Himno a Zeus de Cleantes: "Ningún hecho sucede en la Tierra sin tu dirección, ni en la etérea región divina ni en el Ponto, salvo lo que los malvados llevan a cabo movidos por sus propias insensateces" (versos 15-17; *SVF* I 537).

los hechos pasados y están ocurriendo los presentes sino por la que también ocurrirán los que están por venir".[135] También se hace eco de esta lectura extrema Aulo Gelio, "...si Crisipo –dicen– piensa que todas las cosas son puestas en movimiento y regidas por el destino y que los cursos del destino y sus revoluciones no pueden ser cambiados ni transgredidos, entonces las faltas y delitos de los hombres no deben causar enojo ni ser atribuidos a ellos ni a sus voluntades sino a cierta necesidad apremiante que se origina en el destino. Dicha necesidad es señora y árbitra de todas las cosas, por lo cual todo lo que va a ocurrir ocurre necesariamente".[136] No obstante, hay que señalar que existen testimonios de que, desde los primeros tiempos de la escuela, es posible hallar indicios de una preocupación por la conducta del hombre en lo que ella tiene de moralmente calificable.[137] Si esto constituye una contradicción doctrinaria es otra cuestión que deberá ser considerada en otro momento, pero es probable que en estos primeros esbozos de una ética esté presente como nudo problemático la relación entre la conducta individual y la sintaxis cósmica, respecto de la cual el hombre no queda de ninguna manera exceptuado.

Como veremos en la última sección de este capítulo, el estoicismo sostiene una concepción de la filosofía como modo

135. Cicerón, *De divinatione* I 125-126 (*SVF* II 921). Véase también Estobeo, *Ecl.* I 79, 1 ss. ed. Wachsmuth (=*SVF* II 913), donde en vez de usar la palabra "causa" se emplea el vocablo "razón" (*lógos*).

136. Aulo Gelio, *Noctes Atticae* VII 2 (*SVF* II 1000).

137. Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, I 21 (=*SVF* I 153 y II 975); Alejandro de Afrodisia, *De fato*, 181, 13-182, 20 ed. Bruns (=*SVF* II 979); Cicerón, *De fato*, 41-42 (=*SVF* II 974). Crisipo pasa por haber sido el autor

de vivir y ha hecho del "vivir en coherencia con la naturaleza" el criterio del bien vivir en su máxima expresión; y también ya en el texto de Cleantes está explícitamente señalado su valor moral: el hombre es el único ser que puede transgredir la norma.[138] El reconocimiento de la existencia del malvado (*kakós*), responsable de vicio o maldad (*kakía*) complica la lectura determinista –sobre cuyo consenso habla el testimonio de Aulo Gelio–, pues de acuerdo con ella tampoco sería posible una elección responsable de la virtud. Entre los estoicos de la primera hora, Crisipo es el que ha realizado mayores esfuerzos por conciliar los rasgos de heteronomía presentes en la doctrina de la ley divina con el reconocimiento de un agente moral al menos relativamente autónomo, colegislador de la "comunidad cósmica". En este punto adquiere un especial significado la distinción del discurso filosófico en

de varios argumentos "compatibilistas", como el de los "hechos codestinados" (véase Eusebio, *PE* VI 8, 25-29; Cicerón, *De fato* 30).

138. "...siempre deseosos de adquirir bienes de fortuna, no dirigen su mirada a la ley universal ni la escuchan, pese a que si la obedecieran podrían tener una vida noble con <la dirección> de su intelecto" (*ibid.* versos 22-25). Por su parte, Séneca señala que sólo puede haber bien allí donde hay razón y que el bien divino es perfecto por naturaleza en tanto que el humano puede llegar a serlo por la práctica (*Ep.*, 124). Esto sugiere que ser racional implica para el hombre la posibilidad de poder hacer algo distinto de lo que *debe* hacer según la propia naturaleza. Ésta es una nota distintiva importante que posee el ser humano respecto del animal: en tanto éste sólo puede seguir el comportamiento de la especie, aquel puede y debe "construir" su propia naturaleza ajustando permanentemente su conducta a lo más apropiado de su naturaleza (véase lo dicho sobre la noción de *oikeíōsis* en la sección 2 de este capítulo).

física, ética y lógica. La coherencia universal se aborda desde cada una de estas tres disciplinas, pues el *lógos* se manifiesta en tres ámbitos: en la naturaleza, es decir en el orden racional del mundo, en el lenguaje, lugar privilegiado de su manifestación, y en las acciones del hombre prudente. Si la física nos ofrece una imagen del mundo en la que cada parte está en el lugar que el principio conductor le asigna, considerado desde el punto de vista de la ética el cosmos estoico no es un universo cerrado. Si el conflicto se hace manifiesto cuando nos volvemos hacia el comportamiento humano, es porque el tejido que retiene al hombre en el mundo es de tal complejidad que la física es insuficiente para explicarla. En el tratado *De fato*, 41-42, Cicerón habla de una conjunción de destino y libre determinación que Crisipo habría justificado sobre la base de la distinción entre dos tipos de causas concurrentes, unas perfectas y principales (*perfectae et principales*) y otras auxiliares y próximas (*adiuvantes et proximae*), "...al decir que todo sucede fatalmente en razón de causas antecedentes, no queremos que se entienda por causas perfectas y principales sino por auxiliares y próximas". Las causas perfectas y principales son las que dependen de nosotros (*in nostra potestate*, en griego *eph'hēmîn*). Así pues, recién con la mentalidad filosóficamente más aguda de Crisipo, sensible a las críticas de sus adversarios, estalla la polémica oposición destino-autodeterminación, que sus antecesores no habrían sentido como tal y por ello no se habrían visto obligados a justificar de una manera consistente.

Pero si bien antes de Crisipo no hay indicios de una toma de conciencia de las dificultades apuntadas, la tesis del destino ha tenido, desde sus primeras versiones, un complemento que desencadena un segundo orden de problemas, vinculado íntimamente con el anterior; se trata de la doctrina de los indiferentes, en relación con los cuales se plantea el tema de la adopción de decisiones en situaciones extremas –como puede ser el caso del suicidio– cuyo componente moral parece incuestionable. Con esto nos situamos en un punto de articulación entre los máximos valores morales objetivos que la Stoa reconoce, las virtudes,[139] y la actividad del agente moral. De esta doctrina dan amplio testimonio las tres exposiciones de ética estoica reunidas en este libro.[140]

Un esbozo simplificado del planteo relativo a los indiferentes puede trazarse así: al margen del sistema de calificación que tiene su fundamento en las parejas de términos opuestos bien-mal, virtud-vicio, felicidad-infelicidad, los estoicos reconocieron un ámbito de "cosas" neutras (*oudétera*, literalmente "ni lo uno ni lo otro") que se encuentran en directa relación con los modos de vida que hacen feliz o desdichado a un hombre.[141] Pero debemos reconocer que la admisión de *oudétera*, en el marco de un sistema axiológico aparentemente binario, no es original de la Stoa. El sistema pronominal *oudéteros-mēdéteros*, atestiguado desde Hesíodo,[142] hace manifiesta en la lengua griega la estructura de un esquema valorativo trino, presente en la conciencia de la comunidad hablante, y ha sido objeto de consideración filosó-

139. Véase la sección 2 de este capítulo.

140. D.L. VII 101 y 104-107; Estobeo, *Ecl.* II 57 y 79-85; Cicerón, *De fin.* III 50-58; *Acad.* I 36-37.

141. Cf. Long, en Long-Sedley (1987), vol. I, p. 357: "el bastión de la ética estoica es la tesis de que virtud y vicio son respectivamente los únicos constituyentes de felicidad e infelicidad".

142. *Teogonía*, verso 638; véase también Heródoto I 51; Aristófanes, *Ranas*, 1412.

fica probablemente por parte de Sócrates y, sin ninguna duda, de Platón y Aristóteles. En Platón[143] lo encontramos, por ejemplo, en *Menón* 87e-88a y *Gorgias* 476e y en Aristóteles en *EN* 1175b24-26, donde hace referencia a ese ámbito de cosas cuyo carácter de buenas o malas no está dado sino que su naturaleza es la de no ser "ni lo uno ni lo otro" y, en razón de ella, son susceptibles de recibir cualquiera de esas dos determinaciones según las circunstancias. Estas "cosas" neutras también han sido llamadas por los estoicos "indiferentes" (*adiáphora*) y es quizás esta denominación la que nos coloca ante una calificación que se alinea, con las de "bueno" y "malo", como tercer referente axiológico.

Diógenes Laercio,[144] que da cuenta de esta distinción, pone como ejemplos de cosas buenas las virtudes (prudencia, justicia, valentía y templanza), de cosas malas sus contrarios, es decir los vicios (necedad, injusticia, etc.) y de cosas neutras "cuantas no benefician ni dañan, como por ejemplo vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, buena fama, buen linaje y también sus contrarios, muerte, enfermedad..." etc. y aclara que esas cosas no son bienes sino indiferentes, pues por sí mismas no proporcionan felicidad ni infelicidad. No obstante, los indiferentes no son axiológicamente neutros, y su valor o disvalor los hace preferidos (*proēgména*) o dispreferidos (*apoproēgména*). Con esta distinción empieza a mostrarse la complejidad de la doctrina, pues hay una división lógicamente anterior entre indiferentes que no producen impulso ni repulsión (como tener un número par o impar de pelos en la cabeza) e indiferentes que producen impulso o

143. Sobre la fuente socrática véase Long en Long-Sedley (1987), vol. I, p. 358.

144. VII 101-104.

repulsión porque atañen a la esfera del comportamiento moral. Es entre los de este último tipo donde se da la discriminación entre preferidos y dispreferidos. Vida y muerte presiden la doble lista de indiferentes de signo opuesto consignada por Diógenes Laercio; en general son preferidos los de la primera lista (vida, salud, placer, etc.), pues los primeros son considerados conforme a naturaleza (*katà phýsin*), los segundos contra naturaleza (*parà phýsin*).

El prefijo *pro* de *proēgména* tiene una resonancia que evoca en algo la *proaíresis* aristotélica,[145] elección (o decisión) preferencial previa a la acción, que en el estoicismo es la adopción deliberada de un indiferente con vistas a lo mejor. Aunque felicidad e infelicidad tienen exclusiva referencia a virtudes y vicios, la condición de agente moral se juega en la preferencia de ciertos indiferentes. El único bien es la virtud pero la vida virtuosa parece depender de la asunción de cosas que no son buenas ni malas y que, no obstante, tienen un valor o disvalor intrínseco y un valor o disvalor agregado por el agente moral.[146] La exposición de Estobeo[147] es más explícita en el tratamiento de los indiferentes preferidos y dispreferidos desde la perspectiva del valor: los bienes no son preferidos porque ellos tienen un valor supremo; el valor de los indiferentes preferidos es un valor secundario que los ubica en una situación próxima al bien. Plutarco y Sexto Empírico[148] caracterizan a lo indiferente como "aquello de lo cual es posible hacer buen o mal uso" y eso

145. *EN* 1111b26; 1113a2-15 *et passim*.

146. Véase al respecto White (1990).

147. *Ecl.* II 84-85.

148. *SR* 1048c; *Adv. Math.* XI 59.

ataño tanto a preferidos como a dispreferidos. Un caso extremo es el de la muerte, un indiferente dispreferido y contra naturaleza que, en una situación límite, puede ser adoptado para evitar conscientemente una conducta censurable o para no prolongar una situación de sufrimiento insostenible o en beneficio de la patria o de los amigos. En estos casos, el agente agrega valor a un indiferente dispreferido y, por así decir, lo constituye en preferido. Lo que se da en la mayoría de los casos es la adopción de indiferentes preferidos porque siguen la tendencia racional de la naturaleza. Frente al absoluto valor de la virtud y al absoluto disvalor del vicio, la distinción en indiferentes preferidos y dispreferidos no es absoluta ni del todo objetiva. El hecho de que la mayoría busque los indiferentes preferidos no implica que se trate de una decisión moral. Lo que hace de la adopción de un indiferente un acto moral es la previa conciencia de que responde a una razón preferencial y de que se realiza en el sentido del fin, es decir del bien, y de ese modo, en la adopción de indiferentes no preferidos parece mostrarse de manera ejemplar la conducta estoica que, en ejercicio del bien vivir orienta su vida hacia la coherencia con la ley universal.

Pero hay testimonios de algunas posiciones disidentes de esta doctrina. Aristón[149] sostuvo la absoluta neutralidad axiológica de los indiferentes, es decir no admitió que algunos, como la salud, fueran conforme a naturaleza y, por ello, preferidos en la mayoría de los casos y otros, como la enfermedad, contra naturaleza y, por ello, dispreferidos en la mayoría de los casos; su argumento sobre este punto ha-

149. Sexto Empírico, *Adv. Math.* II 64-67; D.L. VII 160; Cicerón, *De fin.* III 50 y nuestro apéndice 2.

bría sido: un indiferente por naturaleza preferido sería un bien; el único bien es la virtud, por lo tanto no hay indiferentes por naturaleza preferidos. Posidonio, en cambio, según Diógenes Laercio,[150] incluyó a salud y riqueza entre los bienes, posición que lo aproxima a Aristóteles y el Perípatos con su división de los bienes en exteriores, relativos al cuerpo y relativos al alma;[151] Kidd,[152] sobre la base de testimonios que contradicen al de Diógenes Laercio (Séneca, Galeno, Cicerón),[153] ha pensado que la apuntada heterodoxia de Posidonio no es otra cosa que un error de interpretación y, tras examinar los pasajes de los tres autores mencionados, considera como algo inconcebible que rompa con la doctrina en un punto tan fundamental; en su apoyo se refiere al hecho de que "críticos de la Stoa como Cicerón y Plutarco" no la hayan atacado por esta vacilación de uno de sus representantes distinguidos, que afecta a la misma teoría del fin. Conjetura Kidd que tal error de interpretación puede deberse: 1) a falta de comprensión respecto del término "bien" (*agathón*) usado a veces vagamente, en un sentido no técnico; 2) a una falsa conclusión de algún argumento de Posidonio; 3) a deficiencias de la comprensión de algunas innovaciones derivadas de la psicología de Posidonio, que introduce un elemento de irracionalidad en el alma. Si bien los testimonios aducidos por Kidd tienen peso, no nos parecen suficientes para descartar una diferencia de

150. D.L. VII 103 (= Posidonio fr. 171 EK).

151. Véase el capítulo 2, nota a D.L. VII 103.

152. (1988), pp. 639-641.

153. Séneca, *Ep.* 87, 31-40 (= fr. 170 EK); Cicerón, *TD* II 61 (= T38 EK); Galeno, la exposición de ética estoica (en *PHP* = frs. 30-35 EK).

Posidonio respecto de los indiferentes e, implícitamente, de la postulación de un bien único y excluyente. Por otra parte, la distinción entre tipos de bienes no es una novedad entre los estoicos.[154]

A continuación de los indiferentes, nuestros tres doxógrafos se ocupan del acto debido (*tò kathêkon*)[155] que, de acuerdo con la caracterización de Diógenes Laercio, es "aquello que, una vez realizado, comporta una justificación razonable (*eúlogon apologismón*) como, por ejemplo, la coherencia en la vida".[156] De igual modo, con mínimas variaciones, lo define Estobeo.[157] En cuanto a Cicerón, tras aclarar que traduce el término griego por el latino *officium*, sostiene que el primer acto debido es "que el hombre se conserve en su constitución natural; luego, que procure aquello que es conforme a naturaleza y que rechace lo contrario".[158] En los tres testimonios hay alusiones a la condición natural, a tal punto que Diógenes Laercio extiende la noción de acto debido a animales y plantas,[159] y Estobeo a los animales irracionales; también, en cierto modo, Cicerón hace lo mismo, cuando declara que todos los *officia* tienen su origen en los principios de la natura-

154. D.L. VII 95-97; Estobeo, *Ecl.* II 70-74. Cf. Cicerón, *De fin.* III 33-34.

155. Cicerón traduce *officium* (cf. *De fin.* III 20; 58-59).

156. VII 107.

157. *Ecl.* II 85.

158. *De fin.* III 20.

159. Engberg-Pedersen ([1990], p. 127) hace notar, correctamente a nuestro juicio, que al incluir los actos debidos entre las actividades según el impulso y sostener que tales actos se dan *también en las plantas*, Diógenes Laercio comete un error pues ellas no son activas según impulso.

leza y a ellos están referidos, de modo que los alcancemos, aunque hace la importante salvedad de que "no reside en ello el sumo bien"; en efecto, es la apropiación consciente de la condición natural específica y no la mera tendencia del deseo la que determina la calificación de un acto debido como *kathêkon* completo. La estructura misma del acto virtuoso está trazada, en sus rasgos básicos, en las exposiciones sobre los actos debidos y anticipa la caracterización del ideal estoico del sabio, en quien el conocimiento teórico coincide siempre con la acción efectiva. Pero la importancia de los actos debidos en el ámbito humano se pone de manifiesto cuando la vinculamos con lo que los estoicos han denominado "acto correcto" (*katórthōma*),[160] es decir el acto virtuoso o acto debido completo tal como obrar con prudencia o con justicia; en cambio, la mera noción de acto debido *qua* debido coincide prácticamente con la de indiferente preferido según naturaleza, tal como indica el texto de Estobeo.[161]

La caracterización de acto debido en general como "coherencia en la vida" y, para los seres racionales, como "coherencia de un modo de vida" implica una dimensión comunitaria, al menos si damos crédito a la justificación etimológica de *kathêkon* –que según Diógenes Laercio, es original de Zenón–,[162] y la relacionamos con los pasajes que, en las tres doxografías, están dedicados a la vida del sabio en su integración en la comunidad política y con amigos y

160. Estobeo, *Ecl.* II 84-86 y 96. Esta denominación no aparece en Diógenes Laercio; sí en Cicerón, *De fin.* III 24.

161. *Ecl.* II 84-86 y 96.

162. D.L. VII 108.

familia, una vida de ningún modo solipsista.[163] Además, en la lista de ejemplos de actos correctos que aparece en Estobeo, los ejemplos "disfrutar" y "gozar" parecen desviarse de la estructura básica del acto correcto ya que ni disfrute ni goce se encuentran en las nóminas estoicas de virtudes, pero quizás esto tenga alguna relación con la doctrina de las pasiones positivas o afectos razonables;[164] tal vez esto sugiera también que, en contra de una concepción vulgarizada de la ética estoica, el estoicismo antiguo nunca conoció –al menos hasta ciertos extremos que surgen de dicha versión– una ética represiva de todo goce y alegría, manifestaciones afectivas no necesariamente incompatibles con una vida virtuosa.

Finalmente, debemos ocuparnos brevemente de las faltas morales o actos incorrectos (*hamartḗmata*), que responden a conductas viciosas, y de la teoría de los bienes. Quizás lo más original al respecto es la afirmación de que todas las faltas son iguales, pues al no existir intermediario entre virtud y vicio, no hay faltas mayores o menores, lo que justifica la radical división de los seres humanos en excelentes (*spoudaîoi*) y viles (*phaûloi*). Cicerón pone la cuestión de un modo bastante simple: las faltas o actos incorrectos (*peccata*) no deben ser medidos por sus resultados sino por los vicios de las personas que las llevan a cabo. Los vicios, al igual que las virtudes, son iguales entre sí.[165] Lo mismo encontramos en el testimonio de Estobeo: los vicios provie-

163. D.L. VII 121-124 y 131; Estobeo, *Ecl.* II 94, 101-103, 110 y 114; Cicerón, *De fin.* III 62-70.

164. D.L. VII 116.

165. *PS* XX-XXI.

nen todos de la misma fuente pues en todos ellos el juicio es el mismo; se trata desde luego de un "juicio erróneo".[166] El argumento que encontramos en Cicerón es mucho más explícito: si las acciones buenas son acciones hechas correctamente, y si nada es más correcto que lo correcto, no puede hallarse nada que sea mejor que lo bueno. Se sigue que también los vicios son iguales en la medida en que los vicios son llamados "deformidades del alma".[167] Aquí se hace explícito que "vicio" es equivalente a "falta moral" o "acto incorrecto" (*hamártēma*).

Parece haber sido una tesis fundamental de la ética estoica, la afirmación de la identidad entre "bueno" (*agathón*) y "bello" o "noble" (*kalón*).[168] En toda acción buena hay involucrados bienes; pero lo bueno en sentido estricto es una acción "perfectamente buena", un "acto correcto", la virtud. El bien humano, dice Séneca,[169] se logra por la práctica y el ejercicio. Esto explica en algún sentido que pueda haber "tipos de bienes" (exteriores, del alma, neutros, finales, productivos, etc.) porque si entre lo bueno y lo bello debe haber identidad y si, como nos informa Estobeo,[170] para los estoicos las expresiones "vivir según la naturaleza", "vivir bellamente", "vivir bien", "lo bello y lo bueno" tienen la misma capacidad expresiva (*isodunameî*) la pregunta puede ser: ¿cómo habrá diferentes clases de bienes si no puede haber diferentes "grados" de virtud? La bondad moral debe coincidir con

166. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 106 y la sección 3 de este capítulo.

167. *pravitates animi*; cf. *PS* XXII.

168. D.L. VII 101.

169. *Ep.* 124.

170. *Ecl.* II 78.

la perfecta racionalidad; por eso el único bueno (y, consiguientemente, *kalós*) debe ser el sabio, aquél que, al menos *teóricamente*, es perfectamente racional. La afirmación de Estobeo,[171] según la cual "entre los bienes que están en estado de reposo unos se dan en el hábito, *como las virtudes*" es problemática, ya que parece incompatible con lo dicho antes[172] respecto de que la virtud es una *diáthesis*, no una *héxis*. Según la interpretación de Long,[173] *héxis* es un tipo de estado, un estado duradero, en tanto que una *diáthesis* es un estado duradero que no admite grados. Si esto es así, *héxis* se emplea en dos sentidos: a veces respecto del género del que *diáthesis* es una especie, a veces para el hábito como una especie de hábito junto con la disposición. Las virtudes como estados de perfección moral no admiten grados (son "disposiciones") pero el sabio tiene otras aficiones u ocupaciones (como el amor a la música o a los libros) que sí admiten tales grados, y por usar tales aficiones con sabiduría son bienes. Esto no explica, sin embargo, por qué para ejemplificar un "bien que se da en el hábito" Estobeo pone a las virtudes y no a las "aficiones" u "ocupaciones" (*epitēdeúmata*). En todo caso, la explicación podría encontrarse en la línea siguiente, donde se sugiere que las habilidades en el hombre prudente se vuelven inmodificables pues parecen tornarse virtudes. En suma, se trataría de un uso amplio y otro restringido del término *héxis*; hay que recordar además que unas páginas antes el texto de Estobeo dice que "habilidades cotidianas" como el amor a la música, a las letras y a los caballos son "hábitos excelentes" y, siempre

171. *Ecl.* II 73, 5-6.

172. *Ecl.* II 70, 21-71, 4.

173. Cf. en Long-Sedley (1987), vol. I, p. 376.

que tal hábito sea duradero y no admita grados, podría ser considerado como una virtud.[174]

En toda acción buena hay bienes, "cosas" moralmente valiosas. En un pasaje de Clemente alejandrino se atribuye a Cleantes haber dicho que el bien es justo, piadoso, santo, autocontrolado, útil, bello, austero, llano, ventajoso, libre de dolor, beneficioso, agradable, estimado, seguro, aceptable, irreprochable.[175] La mayor parte de estas cualidades las encontramos en Estobeo dichas de la virtud (aceptable, provechosa, útil, beneficiosa, agradable, etc.) y del sabio (llano, austero, piadoso, autocontrolado, estimado, etc.).[176] Al igual que en Aristóteles, encontramos en los estoicos la distinción entre bienes del alma y bienes exteriores. Pero en tanto que para Aristóteles los bienes exteriores son constitutivos y condición necesaria de la felicidad,[177] para los estoicos no son necesarios ni constitutivos de la felicidad. Los bienes del alma (y necesarios para la felicidad) son las virtudes, los estados virtuosos y las acciones dignas de elogio; bienes exteriores son los amigos y los conocidos.

174. *Ecl.* II 67, 5-10.

175. Clemente, *Protréptico*, VI 73 (=*SVF* I 557).

176. *Ecl.* II 100, 16-101, 4; 114, 22.

177. *EN* I 8, 1099a32-1099b5: "es imposible, pues, o no fácil llevar a cabo acciones bellas si no se tiene recursos, pues muchas cosas se hacen como por medio de instrumentos, a través de los amigos, de la riqueza y del poder político. Cuando carecemos de algunas cosas manchamos nuestra buenaventura, como cuando estamos privados de nobleza de nacimiento, de buena prole, de belleza. En efecto, en modo alguno es feliz aquel que tiene un aspecto repulsivo, o cuyo origen es oscuro, o está solo y sin hijos".

5. El sabio estoico. El bien vivir y la felicidad

En la antigüedad tardía, fue tan conocida como criticada la tesis estoica de que hay sólo dos clases de seres humanos: por un lado, la de los sabios (*sophoí*), excelentes (*spoudaîoi*), civilizados (*asteîoi*), prudentes (*phrónimoi*) o "personas con buen sentido" (*hoi tòn noûn échontes*) y, por el otro, la de los viles o ruines (*phaûloi*).[178] En tanto los sabios o excelentes hacen uso de las virtudes *durante toda su vida*, los viles, en cambio, hacen uso de los vicios *durante toda su vida*. Esto implica que los sabios actuarán siempre con corrección, es decir su conducta es siempre virtuosa. Por eso son maduros, ilustres, magníficos, poderosos, etc., en tanto que los viles son todo lo opuesto. Esta doctrina dio a los estoicos antiguos la mala reputación de tratar de fundamentar una ética impracticable: de hecho, el sabio estoico (con sus características de infalibilidad –ya que es incapaz de hacer falsas suposiciones–,[179] perfección racional –su acción es siempre virtuosa–, absoluta coherencia –en él se da la perfecta *homología*– y el hecho de hacer bien todo lo que hace) es alguien extremadamente raro. "Si ni siquiera Crisipo –ironiza Plutarco– se ve a sí mismo como un excelente, ni a ninguno de sus conocidos o maestros, ¿qué cabe esperar de los demás hombres?"[180] El problema

178. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 99, 3-12.

179. Estobeo, *Ecl.* II 100, 2; 112, 1-2.

180. *SR*, 1048e=*SVF* III 662 y 668; véase también Séneca, *Ep.* 42, 1; Alejandro, *De fato*, 199, 16 ss., ed. Bruns; Sexto Empírico, *Adv. Math.* IX 133 y, especialmente, VII 433, donde irónicamente dice que los mismos estoicos Zenón, Cleantes y Crisipo se contaban a sí mismos entre los viles,

se complica más cuando vemos que, al menos algún miembro de la Stoa, parece haber admitido la posibilidad de que el vil se vuelva sabio[181] y, por otro lado, es también difícil reconciliar la rareza del sabio con el orden providencial del universo.[182]

En un momento posterior de la escuela, el estoico Panecio intenta hacer más humana y practicable la ética estoica y humanizar la figura del sabio. La observación de Panecio de que pasamos la mayor parte de nuestras vidas no en compañía de personas perfectas y verdaderamente sabias (en el sentido estoico ortodoxo), sino de personas que muestran rasgos propios del virtuoso hizo patente la necesidad de humanizar la ética estoica.[183] En el resumen de Estobeo y de Diógenes Laercio, sin embargo, se nos presenta el planteo estoico ortodoxo que opone radicalmente el sabio al vil; por lo general, se describen las características propias del sabio y, a continuación, las del vil como aquellas que son "contrarias u opuestas a las mencionadas". Así, si el sabio es aquel que hace todo ("lo que hace") de acuerdo con la totalidad de las virtudes –en efecto, no carece de ninguna virtud y, de acuerdo con la tesis de la implicación recíproca de las virtudes, por el hecho de tener una virtud tiene, al mismo tiempo, todas las demás–, el vil hará todo de acuerdo con la totalidad de

no entre los sabios. Véase también Sexto, *PH* III 250, D.L. III 32 y Cicerón, *Acad.* II 145.

181. Estobeo, *Ecl.* II 107, 16-20 y D.L. VII 91.

182. Cf. el argumento de Cicerón, *ND* III 79 (citado por Sharples [1983], p. 163).

183. Cf. Panecio, citado por Cicerón, *De off.* I 15.

los vicios.[184] De modo similar, si el sabio es buen adivino, sacerdote (por cuanto es quien tiene experiencia con las disposiciones legales relativas a sacrificios, plegarias, etc.), poeta, retórico, dialéctico y poseedor de un discernimiento adecuado, el vil, en cambio, es impío y, presumiblemente, carecerá de dotes poéticas, retóricas, dialécticas, etc.[185] Esta división terminante entre sabio y vil es, como se ve, compatible con la tesis de la inexistencia de un estado intermedio entre virtud y vicio. En efecto, todo acto incorrecto o falta moral (*hamártēma*) se considera como un acto irreligioso, y la irreligiosidad es un vicio.[186] Los viles, además de ser impíos, no participan de ritos festivos. El sabio participa de tales ritos pues ello es algo propio de una persona civilizada (*asteîos*).

Hay también otras características del sabio que involucran cuestiones de tipo epistemológico. Ya hemos visto, al tratar la cuestión de la virtud, que la *aretḗ* es una forma de conocimiento y una habilidad. Y si el sabio es el único virtuoso en sentido estricto, también debe ser el único que tenga un conocimiento, teórico y práctico, de lo que hay hacer.[187] El hecho de que el sabio tenga ese conocimiento explica que nunca dé asentimiento a nada "acataléptico" ni haga una suposición falsa, por lo cual tampoco opinará.[188] El conocimiento (*epistḗmē*) es una aprehensión (*katálēpsis*) segura e inmodificable por la razón.[189] De acuerdo con el testimonio de Sexto Empírico,[190] los estoicos sostenían que hay tres cosas que se encuentran ligadas entre sí: conocimiento (*epistḗmē*), opinión (*dóxa*) y aprehensión (*katálēpsis*). En Sexto el conocimiento (o "conocimiento científico") es una aprehensión segura e inmodificable por la razón; la opinión (o "creencia") es un asentimiento débil y falso y, finalmente, la aprehensión –que se encuentra en medio de conocimiento y opinión– es un asentimiento a una presentación capaléptica o aprehensiva (*katalēptikês phantasías synkatáthesis*). Una presentación cataléptica, a su vez, es aquella que es verdadera y de un tipo tal que nunca podría ser falsa. Una aprehensión es un asentimiento a una presentación cataléptica y es común tanto al sabio como al vil. Es cierto que, aunque una aprehensión es un proceso racional que se da tanto en el excelente como en el vil, aquel siempre da asentimiento a las presentaciones catalépticas, esto es, a aquellas presentaciones "que surgen de lo que es y que son impresas según lo que es", es decir que son presentaciones verdade-

184. Véase Estobeo, *Ecl.* II 65, 12-14 y, especialmente, 66, 14-67, 4.

185. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 67, 20-68, 12.

186. *Ecl.* II 105, 24-26 y 68, 5.

187. *Ecl.* II 63, 11-12; Estobeo establece como doctrina estoica que los rasgos fundamentales de la prudencia son la teoría y la práctica de lo que hay que hacer. Como vimos antes, la prudencia es, en realidad, la virtud fundamental y no está de más recordar que un nombre común para referirse al sabio estoico es *ho phrónimos*, "el prudente"; cf. *Ecl.* II 68, 24-25.

188. Cf. *Ecl.* II 112, 1-5 y D.L. VII 121, quien, al sostener que "el sabio no opinará, es decir no asentirá a nada falso" implica que una opinión es un asentimiento a algo falso.

189. Estobeo, *Ecl.* II 73, 19; véase también el testimonio de Cicerón, *Acad.* II 23, donde se caracteriza a la "ciencia" (o "conocimiento"; *scientia*) como "una aprehensión (*comprehensio*) de las cosas que es estable e inmutable".

190. *Adv. Math.* VII 151=*SVF* II 90; VIII 397=*SVF* II 91.

ras y de un tipo tal que nunca podrían ser falsas,[191] en tanto que el vil da asentimiento a las presentaciones acatalépticas, como dice Estobeo. Ésa es la razón por la cual el vil es un individuo precipitado;[192] la proclividad (*euemptōsía*), que es una propensión hacia la pasión, también sería una característica del vil, pues su posesión presupone todas aquellas tendencias o actividades contrarias a la naturaleza, como el robo, el adulterio, la soberbia, el suponer que lo que no es digno de ser elegido es en extremo digno de ser elegido, etc.[193] El sabio, entonces, no supone nada débilmente sino con seguridad y firmeza; la suposición débil, en efecto, es un tipo de opinión y, como ya vimos, el sabio no opina. Tampoco hace conjeturas porque la conjetura (*huypónoia*) consiste en dar asentimiento a lo acataléptico;[194] no cambia de opinión, no se retracta ni vacila, pues esto es propio de quien experimenta cambios en sus creencias y las creencias del sabio son firmes y seguras.

La concepción según la cual el sabio no miente pero, no obstante, en muchos casos hará uso de la falsedad (*aunque sin asentir a ella*) tiene reminiscencias platónicas. En *República* 459c-d Platón admite que los perfectos guardianes recurran al engaño y a la mentira para establecer las mejores uniones "en beneficio de los gobernados". También la tesis

191. D.L. VII 46 y 54; Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 247-248.

192. Estobeo, *Ecl.* II 112, 5-8.

193. *Ecl.* II 93, 1-9. Es probable que la teoría de la "proclividad" (a las pasiones) haya sido un desarrollo original del estoico Posidonio (cf. EK Frs. 163-164).

194. Estobeo, *Ecl.* II 113, 3-5.

estoica de la *homónoia*, cualidad propia y exclusiva de los sabios, parece tener resonancias platónicas. En su sociedad ideal, Platón enfatiza que la existencia de grupos antagónicos amenaza la unidad del Estado: una verdadera *pólis*, cree Platón, es aquella que constituye una unidad y no se encuentra dividida (*República*, 422e-423a); tanto la riqueza como la pobreza en exceso son vistas como causas de enormes males, ya que ocasionarían la existencia de grupos con intereses antagónicos que, inevitablemente, quebrarían la unidad del Estado (cf. 421d y ss.). El sabio estoico, por su parte, al ser sociable y estar dispuesto para el afecto y la amistad debido a su sociabilidad, en la medida de sus posibilidades estará en armonía con la mayor parte de los seres humanos.[195] La amistad se da *sólo* entre los sabios porque solamente entre ellos se produce "concordia" (*homónoia*), que es el conocimiento de los bienes comunes. La amistad sólo puede darse entre los sabios porque requiere lealtad y estabilidad, cualidades que no pueden encontrarse entre los viles ya que son desleales, inestables y tienen creencias hostiles. Las uniones de los viles no pueden llamarse "amistosas" sino que son más bien vínculos circunstanciales regulados por la necesidad.[196] Esto suscita el problema de cómo podría ser, al menos en teoría, el modelo de sociedad propuesta por los estoicos: si una sociedad en la cual tengan cabida viles y sabios o una sociedad de sabios solos.

Una cuestión importante, que precisa ser discutida brevemente en relación con el sabio, es la del suicidio. En el

195. Tal vez habría que agregar "que son sabios como él"; cf. Estobeo, *Ecl.* II 108, 5-8.

196. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 108, 15-23.

resumen de Estobeo no hay más que una breve mención del tema, en la cual sólo se señala que *a veces* o *bajo ciertas circunstancias* el sabio puede optar por quitarse la vida; ésta, sin embargo, es sólo una prerrogativa del sabio pues el vil debe permanecer siempre vivo.[197] Es cierto que, como hace notar Rist,[198] en el texto de Estobeo la expresión "a veces" es un poco confusa porque parece poder aplicarse tanto al sabio como al vil. Pero como el mismo Rist reconoce, el vil es incapaz de formular una justificación racional de su eventual decisión de suicidarse, de modo que si decidiera hacerlo su decisión nunca podría ser un acto racional.

Estobeo también nos informa que, según Crisipo, la felicidad del sabio en nada se diferencia de la felicidad divina.[199] Si a los estoicos se les objetara que los dioses deben ser más felices que los sabios porque no padecen enfermedades ni ningún otro tipo de sufrimiento, probablemente responderían que eso no tiene la menor importancia, pues el sabio siempre puede recurrir a la opción última de quitarse la vida y, de ese modo, evitar la enfermedad, el sufrimiento o la pobreza. En D.L. VII 130 las causas razonables (o que pueden ser racionalmente justificadas) para suicidarse son la patria, los amigos, un sufrimiento severo, mutilaciones o una enfermedad incurable. El conjunto de razones enumeradas son, digamos, de dos órdenes: unas externas al sujeto (la patria, los amigos), en cuyo caso el suicidio puede ser visto como un acto heroico en favor de terceros, y otras internas al sujeto (como en el caso de una

197. *Ecl.* II 110, 9-15.

198. Cf. su (1980), pp. 240-241.

199. *Ecl.* II 98, 19-99, 2; SVF III 245-54.

enfermedad incurable). Tal vez para un estoico siempre quedaría, de todos modos, la posibilidad de argumentar que esta distinción entre motivos externos o internos no es lícita porque, para el sabio estoico, nada de lo que sucede respecto de la patria o de los amigos puede ser considerado como algo externo a sí mismo. Sin embargo, en su sentido más estricto la patria y los amigos son externos como lo son los bienes exteriores.

Plutarco es mucho más explícito que Estobeo en cuanto al señalamiento de la contradicción en la que incurren los estoicos para justificar el suicidio: muchos sabios estoicos se suicidan pues es mejor haber vivido felices que prolongar la vida en una existencia penosa, y no admiten que los viles se suiciden pues para ellos lo debido es vivir como personas infelices. El sabio es dichoso, enteramente feliz, seguro y libre de peligro. El vil, en cambio, es un estúpido y un infeliz. No obstante, el vil debe seguir viviendo.[200] Para Plutarco esto es extremadamente paradójico pero la aparente respuesta estoica (que el mismo Plutarco pone en boca de Crisipo) a esta objeción es: "la vida no debe medirse por medio de los bienes y los males sino por las cosas según naturaleza y contra naturaleza". Ésta es una versión, levemente modificada, de lo que encontramos en el extracto de Estobeo: la vida y la muerte se miden mediante los actos debidos (=conductas según naturaleza) y los actos contrarios a los debidos (=conductas contrarias a la naturaleza), no mediante los bienes y los males.[201]

200. Plutarco, *SR* 1063c-d.

201. *Ecl.* II 110, 13-15.

Ahora bien, si las afirmaciones sobre el suicidio se interpretan de un modo absoluto, los estoicos incurrían en una grave contradicción pues, como dicen con frecuencia, cosas tales como enfermedad, pobreza, falta de reputación, etc., son sólo indiferentes, "algos" que no contribuyen ni para la desdicha ni, ciertamente, para la felicidad. Lo que Crisipo debe haber querido decir es que no cualquier tipo de enfermedad o de pobreza justifica sin más el suicidio, sino aquel que haga que uno como persona deje de ser tal, pues como la virtud es entendida como una disposición que se ejercita, la propia vida carecerá de valor si uno se ve privado de la posibilidad de ejercer la propia virtud. En ese caso y sólo en ése, el suicidio se torna una posibilidad completamente racional y justificada.[202] Si esto es así, puede verse con claridad por qué el suicidio es una prerrogativa exclusiva del sabio; en efecto, dadas las cualidades en extremo negativas que caracterizan al vil, es imposible que éste se suicide como el resultado de una actividad racional. Esto es así porque el vil es aquel que carece de buen sentido (pues, al ser ignorante de sí mismo y de lo que a él le compete, está loco),[203] no participa de bien alguno (ya que "bien" es una virtud o lo que participa de ella),[204] es un exiliado por estar privado de ley (y ésta se define como "una razón prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer"),[205] es precipitado y da asentimiento a lo "inaprensible" o "acataléptico".[206] Esto, desde luego, no impide que el vil se suicide pero su acto no será la expresión de una acción racional.

202. Cf. Clemente, *Strom.* IV 6 (citado por Annas [1993], p. 409, n. 82).

203. Estobeo, *Ecl.* II 68, 18-20.

204. *Ecl.* II 101, 5-7.

205. *Ecl.* II 102, 4-10; 103, 9-11.

Cicerón ofrece una versión levemente modificada de la doctrina estoica del suicidio tal como es presentada por las fuentes griegas.[207] Según su testimonio, los estoicos habrían sostenido que cuando en una persona hay muchos factores que se ajustan o son conformes a la naturaleza su acto debido (*officium*) es permanecer vivo; en caso contrario, si en su vida se presentan multiplicidad de factores contrarios a lo que es según naturaleza, el acto debido es dejar la vida. De aquí infiere Cicerón que a veces es un acto debido *para el sabio* dejar la vida, *aun cuando sea feliz* (*cum beatis sit*), y para el vil lo debido es permanecer vivo, aunque sea desgraciado. Aquí parece haber una leve diferencia con lo que testimonian las fuentes griegas, pues no es compatible sostener que el sabio puede ser feliz si hay factores en su vida que no se ajusten a lo que es según naturaleza. El sabio no dejaría la vida si es feliz, pues si se encuentra en ese estado es, en realidad, porque su vida está llena de hechos conforme a la naturaleza, no contrarios a ella. Puede ocurrir, sin embargo, que el sabio sea presa de una enfermedad incurable; en ese caso, la felicidad ya no puede seguir siendo tal pues esa enfermedad puede impedirle desempeñar actos conforme a naturaleza y, consecuentemente, ya no podrá seguir siendo feliz ni virtuoso.

206. Cf. *Ecl.* II 111, 18-112, 8; véase también Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII 432=*SVF* III 657.

207. *De fin.* III 60.

Por último, un breve comentario sobre el cinismo del sabio estoico. Según el testimonio de las tres exposiciones que aquí presentamos,[208] el sabio puede comportarse como un cínico, *aunque no sea posible comenzar por el cinismo.* Comportarse como un cínico es, literalmente, "tener la conducta de un perro", es decir comportarse como se comportan los miembros de la secta cínica, quienes rechazan la vida civilizada tal como se la entiende en términos convencionales. La influencia del cinismo en los estoicos no debe extrañar; Zenón fue discípulo de Crates. Algunos, en tono de burla, decían que cuando Zenón escribió su *República* lo hizo en "la cola del perro" (D.L. VII 4). Las prácticas cínicas más extremas provienen de Diógenes de Sínope, quien alentaba todo tipo de prácticas sexuales (amor libre, homosexualidad, incesto, masturbación en público, etc.) y proponía el canibalismo.[209] Tanto Zenón como Crisipo adoptaron algunas tesis cínicas al rechazar los tribunales o el dinero como medio de intercambio; Crisipo hablaba de la inutilidad de los ejércitos y proponía el incesto y la antropofagia.[210] Si se ha seguido la explicación dada del sabio estoico, resultará ya evidente que el único verdaderamente feliz es él pues es el único que, al menos en teoría, posee la virtud y hace un *ejercicio permanente* de ella. Veamos con un poco más de detalle lo que los estoicos dicen de la felicidad y la conducta virtuosa.

208. D.L. VII 121; Estobeo, *Ecl.* II 114; Cicerón, *De fin.* III 68.

209. D.L. VII 46; 56; 69; 72; 121. Plutarco, *SR* 1044b; Ateneo, 158f.

210. Cf. Epifanio, *Contra las herejías* III 39 (=*SVF* III 746); Sexto, *Adv. Math.* XI 192 y nota anterior.

En la antigüedad tardía era frecuente la afirmación de que los estoicos y los peripatéticos sostenían las mismas doctrinas éticas, y se diferenciaban únicamente en su terminología. El escéptico Carnéades, uno de los más penetrantes críticos del estoicismo antiguo, solía decir que sobre los bienes y los males los estoicos y los peripatéticos sólo diferían en los términos, no en los hechos.[211] Esta posición es extrema; no obstante, puede encontrarse una explicación razonable para la observación de Carnéades: parece difícil de creer que una filosofía todavía tan vigorosa como la de Aristóteles en época de la primera Stoa (y aún después) fuera completamente ignorada por el estoicismo primitivo.[212] Por otra parte, los informes antiguos indican que la mayoría de los autores procedentes de la tradición platónico-aristotélica rechazaron muchas tesis fundamentales de física y ética estoicas. En el caso concreto de la ética, algunos de los principios básicos de la filosofía moral estoica sobre el bien y el mal, la virtud y la felicidad fueron vistos como extravagantes. Si uno tiene en cuenta estos factores, es fácil suponer que no sólo pueden encontrarse ele-

211. Cf. Cicerón, *De fin.* III 41; IV 72; V 22; 88-89. *TD* V 120.

212. A pesar de la sugerencia de Sandbach, según la cual los estoicos antiguos no conocieron los escritos aristotélicos y que, en caso de haberlos conocido, tales escritos no ejercieron influencia en la escuela estoica (cf. su [1985], pp. 19-21; 49-51). Contra la posición de Sandbach, cf. el lúcido estudio de Hahm (1991), y Boeri (1996). Sobre la difusión de la filosofía peripatética durante la segunda residencia de Aristóteles en Atenas y en los años posteriores a su muerte, como también lo relativo a la supuesta desaparición temporaria de sus escritos, cf. Düring (1987), Introducción y Natali (1991), caps. II. 1 y III. 1.

mentos aristotélicos en la ética estoica antigua sino también algunos planteos originales que hicieron del estoicismo una filosofía peculiar que, a su modo, incorporó y reelaboró el pensamiento griego anterior.

Al igual que Aristóteles (*EN* I), los estoicos pensaban que había un fin final en vistas del cual todas las cosas debían ser hechas: la felicidad.[213] Al decir que la virtud es enseñable Crisipo parece alinearse del lado aristotélico, pues da a entender que la virtud no es algo con lo que uno viene dotado desde su nacimiento sino que presupone un esfuerzo por parte del agente. Zenón había sostenido que el fin último de la vida es "vivir coherentemente";[214] Cleantes, su sucesor en la conducción de la escuela, modificó la fórmula inicial y dijo que el fin último era "vivir en coherencia (o en conformidad con) la naturaleza".[215] Crisipo, finalmente, especificó todavía más el enunciado original de Zenón al afirmar que el fin último de la vida consiste en vivir de acuerdo con la experiencia que (cada uno tiene) de las cosas que suceden por naturaleza.[216] Hubo todavía otras modificaciones del enunciado original de Zenón pero casi todas ellas presupusieron el aspecto clave de coherencia o concordancia entre la vida y la naturaleza o razón.[217]

213. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 77, 16 ss. ed. Wachsmuth.

214. D.L. VII 87.

215. Estobeo, *Ecl.* II 76, 1-6 ed. Wachsmuth.

216. D.L. VII 87; Estobeo, *Ecl.* II 76, 8 ed. Wachsmuth.

217. Las reformulaciones de la noción de fin hechas por Diógenes de Babilonia, Antípatro y Arquedemo pueden verse en D.L. VII 88 y, de un modo más preciso, en Estobeo, *Ecl.* II 76 y nota 47 a la traducción de Estobeo.

Prácticamente todas las definiciones del fin están dirigidas a explicar en qué consiste la felicidad (el "bien supremo"; *mégiston agathón*) ya que el fin es lo mismo que la vida virtuosa. Plutarco habla del fin estoico (haciendo una referencia explícita a Crisipo) en términos de "estar de acuerdo con la naturaleza" como si esto fuera, precisamente, el bien supremo; el fin también es "vivir según la naturaleza".[218] Estas expresiones no son más que variantes del enunciado original de Zenón: "vivir en coherencia o en concordancia". En su sentido técnico y etimológico la expresión *homologouménōs* (en sus diversas formas verbales y nominales) debe haber significado vivir "en armonía o coherencia" (*homo-*) con la razón (*-log-*). La relación del fin como "vivir coherentemente" con la virtud (*aretḗ*) se ve con claridad cuando se advierte que Zenón definía la virtud como una disposición (*diáthesis*) que consiste en una "razón coherente" (*lógos homologoúmenos*).[219] Como ha sugerido Long, es probable que Zenón sostuviera que "vivir coherentemente" es "vivir según la virtud".[220] La virtud entendida como una disposición que consiste en una razón coherente podría explicarse como "vivir en conformidad con la naturaleza";[221] desde el punto de vista cósmico, razón y naturaleza son idénticos. Diógenes Laercio (véase nota anterior) recuerda la formulación crisipea del fin final y afirma que "por naturaleza" Crisipo quería decir la naturaleza que es común a todas las cosas así como la naturaleza humana. El fin final del hom-

218. Cf. Plutarco, *CN*, 1060d; *SR* 1060e.

219. Plutarco, *VM* 441c=*SVF* I 202.

220. Long (1967), p. 61.

221. D.L. VII 87.

bre es vivir en conformidad con la naturaleza porque nuestras naturalezas individuales son partes de la naturaleza universal, son partes de la naturaleza del todo. Debemos vivir, entonces, según la propia naturaleza y la del todo, y no hay que hacer nada de lo que la ley prohibe. "Ley" aquí debe significar "ley universal": cuando uno actúa mal no sólo está actuando en contra de lo dispuesto por la ley universal sino también en contra de la propia naturaleza individual, porque entre una y otra no hay una separación real. La experiencia de los acontecimientos propios de la vida personal haría posible para el hombre la comprensión de la naturaleza universal (*koinè phýsis*), de modo tal que uno pueda decir: "esto es por naturaleza y, por tanto, es adecuado elegirlo". En el sabio, que es el individuo perfectamente bueno y virtuoso (al menos en teoría), coinciden la autocoherencia y la coherencia con la naturaleza.[222]

La interpretación de la naturaleza universal como estándar supremo de la conducta individual ha sido criticada recientemente por J. Annas.[223] Según esta estudiosa, en la ética estoica la naturaleza desempeña dos papeles fundamentales: por un lado, es aquello inescapable a nosotros como individuos, pues no podemos ser de otra manera que como somos (seres racionales, con una constitución física determinada, con un carácter determinado, etc.). Por otro lado, la naturaleza también funciona como un ideal fuertemente normativo que indica el modo como deberíamos ser e idealmente seríamos. El recurso a la naturaleza cósmica, continúa diciendo Annas, como estándar supremo para es-

222. Estobeo, *Ecl.* II 102, 20 ss. ed. Wachsmuth=*SVF* III 563.

223. Annas (1993), cap. 5.

tablecer los fundamentos de la ética, no es una posición ética en absoluto, ya que si se pone a la naturaleza cósmica como tal estándar la virtud no será otra cosa que hacer lo que se ajusta a la naturaleza cósmica entendida como algo independiente o externo a la naturaleza humana.

Podrían presentarse algunas objeciones a esta interpretación: en primer lugar, no parece que quede suficientemente claro por qué la naturaleza universal deba ser pensada siempre como algo forzosamente externo al sujeto. En muchas fuentes estoicas encontramos la sugerencia de que en el ser humano existen "semillas de conocimiento o de racionalidad"; piénsese en los *lógoi spermatikoí*, que no son más que la evidencia de la operatividad divina (o principio activo) en la materia y que son expresamente citados en el extracto de Estobeo. Es cierto, sin embargo, que las "razones seminales" son invocadas calificando ejemplos de "indiferentes según naturaleza": indiferentes según naturaleza primarios, que son los movimientos o estados producidos según las razones seminales –como aptitud, salud, sensación–, e indiferentes según naturaleza por participación, que son las cosas que participan del movimiento y del estado producido según las razones seminales –como una mano diestra, un cuerpo saludable y sentidos no cercenados–. En cualquier caso, las razones seminales aparecen como los elementos que describen la actividad del principio activo en todo lo existente. Es decir, hay una disposición natural al conocimiento de los principios naturales que gobiernan el universo y que, consecuentemente, también deben gobernar nuestra conducta. Según el testimonio de Cicerón,[224]

224. *De legibus* I 44.

la naturaleza nos ha dotado de una especie de "sentido común" (*communis intelligentia*) para que identifiquemos lo honesto con la virtud y lo torpe con el vicio. Annas señala que ni Sexto ni Ario Dídimo (en Estobeo) dan importancia a la naturaleza cósmica.[225] No obstante, en Estobeo hay al menos dos referencias a la naturaleza que, si bien no significan de un modo evidente "naturaleza cósmica", refieren a la naturaleza como una entidad supra-individual. Según el texto de Estobeo, las virtudes contienen las tendencias naturales (o "que proceden de la naturaleza") hacia el descubrimiento de lo debido y "los hombres tienen las tendencias naturales" (o "procedentes de la naturaleza") hacia la virtud.[226] No parece que en estos casos haya otra forma de entender "naturaleza" más que como "naturaleza supra-individual", algo que viene de fuera del individuo, se instala en él y, probablemente, llega a ser parte de él si el sujeto en cuestión se vuelve virtuoso; como es obvio, la naturaleza en este caso tiene un fuerte carácter normativo. La cuestión del bien, de lo debido y del papel de la naturaleza cósmica como estándar normativo supremo puede ser mucho mejor analizado a través del tema de la *oikeíōsis* o disposición apropiada. Como hace notar J. Cooper, los estoicos infieren conclusiones normativas en su descripción de los estadios iniciales en la vida del ser humano; lo que los animales recién nacidos hacen de un modo automático a partir de sus instintos originales son cosas que *deben* hacer.[227]

225. (1993), p. 160 n. 4.

226. *Ecl.* II 62, 9-10; 65, 8-10.

227. Cooper (1995).

Volvamos a Zenón de Citio: según su formulación del fin final, razón y naturaleza encuentran su expresión en cada individuo humano, ya que él es una ejemplificación microcósmica de la Razón y la Naturaleza universales. "Vivir en coherencia" significa vivir en conformidad con una razón única y armónica; la razón de cada agente individual debe adecuarse a la Razón universal, la cual se instaura como parámetro supremo de la acción humana.[228] Crisipo, por su parte, sostiene que el sabio en nada es menos feliz que Zeus.[229] Lo bueno en sentido estricto es una acción perfecta o completamente buena; es un "acto correcto" (*katórthōma*). Quien tiene y ejercita los bienes necesarios para la felicidad (es decir, las virtudes y las actividades que hacen uso de ellas) es feliz; pero la felicidad no puede ser aumentada por la duración. Por eso Crisipo afirma que la felicidad momentánea no es diferente de la felicidad de Zeus. La felicidad es un "buen fluir de la vida" (*eúroia bíou*). Esto debe significar, de acuerdo con los cánones básicos del estoicismo antiguo, el encontrarse en un estado de absoluta paz y tranquilidad, en un estado de "impasibilidad", y tal estado debe ser constante, permanente.[230] No puede verse modificado, entonces, por factores externos (como los "bienes externos"), ya que si tales factores no contribuyen al logro efectivo de la felicidad, tampoco pueden contribuir a modificar el estado de impasibilidad que la posesión de la felicidad implica. La armonía del alma individual con el querer de la razón universal produce como resultado "un buen fluir de la vida"; como dijimos antes, si la felicidad es producida por la aplicación

228. Cf. Plutarco, *SR* 1035c=*SVF* III 68 y D.L. VII 87.

229. Estobeo, *Ecl.* II 98, 19-99, 2.

230. Esta interpretación es parcialmente confirmada por Séneca, *Ep.* 92, 3.

coherente del conocimiento que se refiere a lo correcto y a lo incorrecto, también es necesario saber cómo se produce tal conocimiento.

El "Himno a Zeus" del estoico Cleantes es un buen ejemplo del papel de la razón cósmica como estándar de las conductas humanas. En el discutido verso 4 del "Himno"[231] se introduce una cuestión que es decisiva para el resto del poema: los seres humanos compartimos con la divinidad la capacidad racional que nos hace semejantes a ella. Aunque Cleantes hace notar que todo este mundo se somete "de buen grado" (*hekṓn*) al poder de Zeus y que ningún hecho se produce independientemente de él, admite al mismo tiempo la posibilidad de mal en el mundo. Esto, en cierto modo, es paradójico y explica las dificultades que aparecen planteadas por algunos críticos del estoicismo en lo que se refiere a la doctrina del destino.[232] Cleantes parece sugerir

Como vimos, nuestras fuentes nos informan que el sabio estoico carece de pasiones o emociones. La palabra "impasibilidad" (*apátheia*) para indicar el estado del individuo feliz es mucho menos frecuente; aparece en Epicteto (*Diss.* I 4, 27=*SVF* III 144), quien atribuye a Crisipo la afirmación de que "el buen fluir de la vida es también impasibilidad", es decir un estado de tranquilidad que no puede ser afectado por las pasiones. La otra aparición de la palabra "impasibilidad" se encuentra en un texto (también tardío), en el que se dice que es doctrina estoica que las virtudes se dan en la impasibilidad (*Comentario anónimo a la Ética Nicomaquea*= *SVF* III 201).

231. "Los seres humanos somos, entre los mortales, los únicos vivientes que hemos logrado alcanzar una imagen divina."

232. Aulo Gelio señala que autores adversos a los estoicos objetan que si todas las cosas son puestas en movimiento y regidas por el destino, entonces las faltas y los delitos de los hombres no deben causar ira ni ser atribui-

que, por un lado, todo ocurre bajo la dirección de Zeus y, por otro lado, admite la posibilidad de que existan aquellos que no se ajustan a sus designios. Aquí parecería darse por sentado que de un modo u otro hay un cierto *conocimiento* de los designios de Zeus y, en virtud de ese conocimiento, es posible ajustarse a ellos no sólo en un sentido teórico sino también en un sentido práctico, de modo tal de ser capaz de actuar "en conformidad con el querer de Zeus". En la ordenación universal están contempladas aquellas partes del todo que no hacen caso de la ley universal (es decir, los malvados). Esto es, en algún sentido, paradójico porque en realidad si no hubiera malvados tampoco habría armonía posible, ya que ésta, en el más puro estilo heraclíteo, es entendida como armonía de los contrarios. El bien y el mal se definen como contrarios que, por una parte, se repelen y anulan entre sí pero, por otra, se necesitan. Aquí reaparece el problema del destino porque se podría preguntar si uno estuvo destinado desde toda la eternidad a obrar mal o a obrar bien, es decir si uno estuvo destinado desde siempre a conocer y ejercitar los mandatos de Zeus, a conocerlos y no ejercitarlos, a no conocerlos y tampoco ejercitarlos o incluso, sin conocer dichos mandatos, uno estuvo destinado a ejercerlos.

Pero, como sabemos, el ser sabio no es una condición que se herede o que se transfiera mágicamente; el logro de la sabiduría requiere de un duro y difícil esfuerzo y de un ejercicio constante que obliga a dejar de lado las creencias y actitudes equivocadas para poder actualizar la racionalidad

dos a ellos mismos ni a sus voluntades sino a "cierta necesidad apremiante" que se origina del destino (*Noctes Atticae* VII 2).

propia de cada uno. Uno puede seguir los mandatos de Zeus o no seguirlos; no es el caso de que uno esté destinado a tener una naturaleza buena o mala. La bondad o la maldad, parece decir Cleantes, no son condición natural de nadie. Son alternativas que, dentro de ciertos límites (determinados por la propia racionalidad y el uso que cada uno haga de ella), se pueden elegir.

CAPÍTULO 2

DIÓGENES LAERCIO VII (84-131)

Introducción

1. Diógenes Laercio y las *Vitae*[1]

Muy poco se sabe del responsable de las *Vitae philosophorum*, biógrafo y doxógrafo cuya datación aproximada se calcula entre las últimas décadas del siglo II y la primera mitad del III de nuestra era. En la obra, unas escasísimas y veladas referencias autobiográficas no parecen suficientes para trazar un perfil del escritor; tampoco la tradición indirecta nos ilustra en ese sentido. Gigante (1975) radicalizó, con ironía, su profesión de ignorancia al res-

1. El modo de citar a Diógenes Laercio, autor de una única obra organizada en diez libros, es por número de libro y de parágrafo; en cada libro, los parágrafos están numerados correlativamente de **1** en adelante; en ocasiones, para mayor precisión se agrega el número de línea de la página de la edición estándar que, mientras no se disponga de otra mejor y a pesar de las críticas de que ha sido objeto, sigue siendo la oxoniense de H. S. Long (1964). En mi traducción de la doxografía ética (parágrafos 84-131 del libro VII) reproduzco en negrita, entre [ ] el número de parágrafo.

pecto: "Della vita di Diogene Laerzio, autore dell' opera in dieci libri *Racolta delle vite e delle dottrine dei filosofi*, nulla sappiamo", y sustrajo la obra laerciana del espacio y del tiempo; no obstante, esa manifiesta ignorancia no le impide conjeturar que nuestro autor "no pertenece a ninguna escuela filosófica, aunque fue hombre de muchos libros. No un filósofo sistemático sino un hombre aristotélicamente curioso de la vida y la doctrina de los filósofos ilustres". En sus líneas generales, esta posición es sostenida también en un importante trabajo posterior (1986) presentado en un encuentro internacional sobre Diógenes Laercio.[2]

Más optimista en la evaluación de algunas señales dispersas en la obra, Mansfeld (1986), en una muy sugestiva comunicación preparada para el mencionado encuentro, aventura que el autor de las *Vitae* probablemente vivió y escribió en la ciudad de Nicea, en la región de Bitinia, Asia Menor. La hipótesis se apoya exclusivamente en el uso, en IX 109, de la expresión *ho par' hemôn*, en un sentido próximo al de "nuestro conciudadano", referida al gramático Apolónides de Nicea. Sobre esta base, y con el auxilio de algunas ausencias significativas en lo concerniente al registro de algunas novedades doctrinarias de la época, construye una imagen de Diógenes Laercio como "un sabio pueblerino, dependiente de una biblioteca no totalmente actualizada, en una ciudad de poca importancia". Esta situación explicaría hechos tales

2. *Diogene Laerzio storico del pensiero antico*, Napoli-Amalfi 30 de septiembre al 3 de octubre de 1985. Las comunicaciones fueron publicadas en un número especial de la revista *Elenchos* (anno VII, 1986).

como su desconocimiento de la revitalización del aristotelismo por obra de Alejandro de Afrodisia o su silencio sobre los últimos desarrollos del platonismo. También es optimista en cuanto a la posibilidad de lograr una datación aproximada a partir de indicios presentes en la obra misma, de los que concluye que la actividad de Diógenes debe de haberse desarrollado durante las primeras décadas del siglo III.

En la obra que nos ocupa parecen concurrir de manera ecléctica rasgos pertenecientes a diversos tipos de tratados que en la literatura griega tardía configuraron géneros más o menos afines que, aunque probablemente nunca se habrían dado en estado de pureza estilística, han recibido distintas denominaciones de acuerdo con algunos rasgos característicos: *hairéseis*; *epitomaí*; *epidromaí*; *stoicheiōseis*; *bíoi*; *diadochaí*.[3] De ellos, los cuatro primeros son más propiamente doxográficos en tanto hacen referencia a doctrinas, mientras que los dos restantes tienen un carácter más bien historiográfico y anecdótico, pero esta diferencia ha de entenderse en el sentido de una esquematización, puesto que, por ejemplo, en la producción biográfica abundan los resúmenes doctrinarios. Para Gigante (1975), Dió-

3. Los nombro en nominativo plural, aunque en el caso de algún título concreto podemos encontrar un genitivo (singular o plural) regido por *perì* o un nominativo singular. Como traducciones usuales suelen darse, respectivamente, "doctrinas", "compendios", "exposiciones sumarias"; "exposiciones elementales"; "vidas" o "biografías"; "sucesiones". A mero título de ejemplos, se puede hacer referencia a la *diadochḗ philosóphōn* de Soción, mencionada por D. L. en varios pasajes, y al título de una obra perdida, en diez libros, del médico Sorano (siglo II d.C.), bajo el título *Vidas, doctrinas y obras de médicos* (en griego, *bíoi iatrôn kaì hairéseis kaì syntágmata biblía i*).

genes Laercio pertenece a una tradición que se inicia con el peripatético Soción de Alejandría con quien se habría quebrado la línea Aristóteles-Teofrasto, cuyas exposiciones sobre filósofos y escuelas ponen de manifiesto un interés especulativo que la primera generación peripatética asocia con la indagación biográfica.

Las *Vitae* laercianas se inician con un proemio (I 1-21) en el que, tras una crítica a quienes manifiestan una tendencia a "orientalizar" la explicación sobre el origen último de la filosofía y un enfático reconocimiento de su filiación netamente helénica, divide la filosofía griega en dos ramas, la jónica y la itálica, y traza un esbozo de *diadochaì* de cada una de ellas; como marco teórico básico adopta la partición de la filosofía en física, ética y dialéctica.[4] Ya en este inicio se revela el hábito, sostenido a lo largo de toda la obra, de hacer mención de autores y escritos de los que ha recabado sus informaciones, práctica que merece un especial reconocimiento. En el resto del libro I y hasta el VII, despliega el tratamiento de la línea jónica, inaugurada por Tales de Mileto;[5] en los tres finales, el de la italiana, de la que presenta como fundador a Pitágoras.[6]

4. Véase nuestro cap. 1.1.

5. También resultan de gran utilidad las listas de homónimos, en las que registra una serie de personas, notables en algún sentido, que tienen el mismo nombre que algunos de los filósofos incluidos en las *Vitae.*

6. Con Diógenes Laercio no se dan los complicados problemas relativos a la autoría del tipo de los que presenta la exposición de Estobeo (cf. la introducción del cap. 3 de este libro), aunque la obra sí ha dado lugar a arduos tratamientos filológicos en materia estilística y en lo que concierne

2. La exposición de ética estoica

El libro VII de las *Vitae* está íntegramente dedicado a la Stoa,[7] particularmente en lo que se refiere al estoicismo antiguo, puesto que la mayor parte recoge las enseñanzas de su fundador,[8] Zenón de Citio: "A propósito de la totalidad de las doctrinas estoicas, me pareció adecuado incluir una exposición de conjunto (*koinêi*) en <el desarrollo de> la biografía de Zenón, por haber sido éste el fundador de la escuela".[9] Bajo la atribución a Zenón desarrolla los tres compendios, de lógica (38-83), ética (84-131) y física (132-160).

La exposición de la ética guarda una muy notable semejanza con la de Estobeo, por lo que puede pensarse en el uso de por lo menos una fuente común. Una de éstas pudo

a manejo de fuentes, etc. Para una visión de conjunto de tales cuestiones pueden consultarse los dos trabajos mencionados de Gigante (1975) y (1986), y, para problemas más acotados a las doctrinas estoicas, los de Mansfeld (1986) y Verbeke (1986). Una muy útil síntesis de las fuentes para el estudio de la ética griega de los períodos clásico y helenístico puede verse en la introducción de Annas (1993).

7. Y el libro X es la exposición sistemática más extensa, escrita en lengua griega, sobre Epicuro.

8. Ciento sesenta parágrafos; los cuarenta y dos restantes están repartidos entre Aristón, Erilo, Dionisio, Cleantes, Esfero y Crisipo.

9. VII 38. Debe aclararse sin embargo que en esa exposición general abundan las menciones de estoicos de los períodos antiguo y medio y las referencias a posiciones diferentes dentro de la escuela, en ocasiones disidentes incluso respecto del fundador. Véase al respecto Verbeke (1986).

haber sido la *epidromḗ* de Diocles de Magnesia,[10] a quien refiere en varios pasajes, entre ellos VII 48. Ahora bien, si el resumen de Estobeo es efectivamente de Ario Dídimo, debe descartarse la hipótesis de que Diógenes haya tenido acceso a ella, pues no la menciona ni una sola vez, con lo que la hipótesis de fuente o fuentes comunes cobra mayor fuerza; pero hay que señalar también que en cada uno de los dos resúmenes hay algunos temas no tratados en el otro, por lo que es lícito suponer, además, el uso de fuentes no comunes. En menor medida, también hay algunos paralelismos notables con la exposición de Cicerón.[11]

Puesto que la exposición de Diógenes Laercio es, de las tres, la que está más sistemáticamente organizada, me pareció adecuado trazar el siguiente esquema de su desarrollo temático.[12]

10. A Diocles se atribuyen dos obras, la *epidromḕ tôn philosóphōn* y unos *bíoi*, pero en la mayoría de sus referencias a este escritor Diógenes no consigna títulos, salvo en VII 48 y X 11 la *epidromḗ* y en II 54 y 82 los *bíoi*.

11. En la traducción del texto, en notas a pie de página, hacemos las correspondientes remisiones tanto a Estobeo como a Cicerón.

12. Los números entre paréntesis remiten siempre a parágrafos del libro VII; inmediatamente a continuación, separados mediante un punto, indico los pasajes de la exposición de Estobeo que tienen correspondencia en el desarrollo temático con los de D.L.; los números que siguen al nombre Estobeo son los de páginas de la edición de Wachsmuth, que en la traducción de M. Boeri están entre [ ]. Finalmente, hago lo mismo con los correspondientes pasajes de la exposición de Cicerón, incluida en nuestro cap. 4.

a. Partes de la filosofía y partes de la ética (84). Cicerón, 72-73.

b. Impulso

autopreservación, *oikeíōsis* y conciencia (85). Cicerón, 16-18; 21.

impulso y placer (85-86).

impulso en plantas y animales (86). Estobeo, 87.

impulso en el viviente racional (86).

impulso y acto debido (*kathêkon*) (108). Cicerón, 22-25.

c. Fin

vivir de acuerdo con la naturaleza (87). Estobeo, 62, 64, 75-77. Cicerón, 61.

vivir de acuerdo con la virtud (87). Estobeo, 77-78.

naturaleza de la parte y del todo (88-89).

Ley común y administración del mundo (88).

d. Virtud y vicio

definiciones de virtud (89-90). Estobeo, 58, 60.

virtudes teoréticas y no teoréticas; clases de virtud; virtudes primarias y subordinadas (90-92). Estobeo, 60-62, 63.

virtud y asentimiento (91).

la virtud es enseñable (91).

implicación recíproca de las virtudes (125). Estobeo, 63, 65.

opiniones sobre el progreso moral; no hay intermediarios entre virtud y vicio (91, 127). Estobeo, 65.

vicios primarios y subordinados (93). Estobeo, 58, 59.

la virtud es imperdible (127).

rasgos dominantes en cada virtud (126). Estobeo, 63, 98.

autosuficiencia de la virtud para la felicidad (127-128).

e. Bienes y males

definiciones (94). Estobeo 58, 59, 60, 70. Cicerón, 33.

virtud y bien (94). Estobeo 57, 58, 100-101. Cicerón, 10-11.

vicio y mal (95). Estobeo, 58.

tipos de bienes y de males (95-97). Estobeo, 70-74. Cicerón, 43; 55.

bienes, hábitos y disposiciones (98). Estobeo, 70-71.

características del bien (98-99). Estobeo, 69.

bien, belleza, fealdad (100-101). Cicerón, 75.

bien y placer (100-101). Cicerón, 1-3.

f. Indiferentes

cosas buenas, cosas malas, cosas neutras (101-102). Estobeo, 101-102. Cicerón, 50-54; 57-58.

distintas posiciones sobre los bienes exteriores (103).

dos clases de indiferentes según produzcan o no impulso y repulsión (104). Estobeo, 79, 82.

felicidad e indiferentes (104). Cicerón, 28.

indiferentes preferidos y dispreferidos (105-107). Estobeo 79-81, 84-85.

valor y disvalor (105-106). Estobeo, 80-84. Cicerón, 20.

preferidos según naturaleza (107). Estobeo, 80, 82, 83.

g. Actos debidos (kathḗkonta)

definición (107). Estobeo, 85.

etimología de *kathêkon* (108).

actos contra lo debido (108).

ni debidos ni contra lo debido (109).

kathḗkonta dependientes e independientes de las circunstancias (109).

h. Partes del alma (110). Estobeo, 62-63, 64.

i. Pasiones

definición (impulso excesivo) y principales pasiones (110). Estobeo, 88. Cicerón, 35.

pasiones principales y sus especies (110-114). Estobeo, 88-93.

las pasiones son juicios (*kríseis*) (111). Cicerón, 35-36.

dolencias del cuerpo y pasiones (115). Estobeo, 93.

pasiones positivas (*eupátheiai*) (116).

carácter impasible (*apathḗs*) del sabio (117).

j. El sabio y el ignorante

principales rasgos de uno y de otro (117-118). Estobeo, 67-69, 98-100, 102, 103-105.

el sabio es divino y piadoso (119, 124). Estobeo, 67, 68, 106.

todas las faltas son iguales (120-121). Estobeo, 106-107. Cicerón, 48.

libertad y esclavitud (121-122). Cicerón, 75.

leyes y castigos (123).

"profesionalidad" del sabio y modos de vida (123, 125, 126, 130). Estobeo, 66, 67. Cicerón, 29.

el suicidio (130). Estobeo, 110. Cicerón, 60-61.

amor y amistad (124, 129-130). Estobeo, 65, 66, 74, 94-95, 108, 115. Cicerón, 70.

política, vida social y familia (121, 122, 123, 124, 131). Estobeo, 94, 101-103, 110, 114. Cicerón, 62-70.

3. TEXTO BASE Y CARACTERÍSTICAS DE LA TRADUCCIÓN

Recién a partir de 1964, con la de H. S. Long, se dispone de una edición crítica, en dos tomos, del texto completo de Diógenes Laercio, en la colección de textos clásicos de la Biblioteca oxoniense,[13] que es, hasta ahora y hasta tanto no aparezca la anunciada de Marcovich, edición estándar. El texto de Long ha venido a subsanar una seria deficiencia relativa al manejo de la obra de D.L., pues no se había realizado hasta entonces un trabajo de colación de manuscritos y ediciones antiguas con vistas a una edición integral de las *Vitae*, y en ese sentido puede afirmarse que ha sido bien recibida, pese a las reservas críticas que destacados helenistas le han efectuado.[14] Nos parece algo excesivo el énfasis negativo en la crítica de Gigante (1975), que concluye que, al tomar nota de erratas en el texto y falencias en el aparato crítico "...sembra di aver le traveggole, non di possedere una edizione oxoniense" (p. XXXV) de modo que –cuando ello es posible– prefiere seguir el texto de los pasajes incluidos por Arnim en *SVF.* Mucho más equilibrada en el señalamiento de aciertos y errores es la reseña de Wilson (1965), quien empieza por señalar las dificultades que implica el proyecto de una edición de las *Vitae*, y valora los méritos de la empresa de Long. No obstante hace serios reparos al uso de alguna sigla no claramente distinguible; a deficiencias de la *praefatio* en la explicitación de criterios para la evaluación de los manuscritos; a la incoherencia de un intento de argumentación a propósito de la laguna del final del libro VII; a la falta de cuidado en la corrección de pruebas, que ha pasado por alto cincuenta errores de impresión y, lo que es más grave, la omisión no justificada en II 218 de una frase de diez palabras, cuya pertenencia al texto está fuera de discusión.

13. H. S. Long (1964).

14. En lo que respecta al texto de la doxografía de ética estoica, en la traducción sólo he considerado oportuno señalar una deficiencia del aparato crítico en las dos líneas finales del parágrafo 92 (ver nota *ad locum*).

Como no podría haber sido de otra manera, la base de mi traducción de la exposición laerciana de ética estoica es esta edición, aunque debo mencionar como de gran utilidad, la edición bilingüe, con muy escasas anotaciones críticas, de Hicks (1925) y su excelente traducción al inglés. En el caso de pasajes incluidos en la obra de Long-Sedley (1987), vol. II, he tenido muy en cuenta, cuando las hay, sus observaciones críticas.

Debo comentar que el estilo es, desde el punto de vista sintáctico, en general bastante llano, con las características más comunes de la prosa doxográfica del período helenístico, aunque no uniforme, sin duda por la diversidad de las fuentes de las que recorta información. Sí resulta, en cambio, arduo el esfuerzo de traducción requerido por el léxico, dada la sutileza de matices semánticos propia de la terminología estoica, de la que Diógenes Laercio se muestra fiel conservador.

Texto

[84] Dividen (sc. los filósofos estoicos) la parte ética de la filosofía en *tópoi* relativos al impulso, a bienes y males, a las pasiones, la virtud (*aretḗ*), el fin, el principal valor, las acciones y las exhortaciones y disuasiones referentes a los actos debidos (*kathḗkonta*).[1] Así subdividen los discípulos de Crisipo, de Arquedemo, de Zenón de Tarso, de Apolodoro, de Diógenes, de Antípatro y de Posidonio.[2] Por cierto que Zenón de Citio y Cleantes, posiblemente por ser los más antiguos, establecieron una división más simple de los temas, pero no obstante distinguieron también ellos las partes lógica y física.

1. Sobre la partición de la filosofía y las divisiones de la ética, véase nuestro capítulo 1.1.

2. He traducido como "los discípulos de..." la expresión *hoi perì...*, pues *perì* rige a cada uno de los nombres propios en acusativo que siguen a la preposición. Se trata sin duda de discípulos o miembros de círculos de allegados doctrinarios presididos por los estoicos mencionados, la mayoría de los cuales han sido escolarcas. Para información sobre cada uno de ellos véase nuestro apéndice 2.

[85] Sostienen que el primer impulso (*hormḗ*) en el ser viviente es la persistencia en el cuidado de sí mismo,[3] porque la naturaleza lo apropia[4] para ello desde el principio, según dice Crisipo en el primer tratado *Sobre los fines*,[5] al afirmar que lo primero propio para todo viviente es su propia constitución (*sýstasin*) y su conciencia (*syneídēsis*) de ella, pues no es verosímil que la naturaleza haga al mismo viviente ajeno a sí mismo ni que, tras haberlo producido, no lo haya hecho ajeno ni propio. Resta decir entonces que, tras haberlo constituido, lo apropió en relación para consigo mismo; así pues, rechaza el viviente las cosas perjudiciales y se acerca a las apropiadas. Y consideran una falsedad

3. Estobeo se ocupa del impulso en *Ecl.* 86-88, pero no hay en su texto mención de este primer impulso hacia la autopreservación. Sí en cambio encontramos en Cicerón, *De fin.* III 16, un pasaje cuyo contenido coincide con éste de Diógenes Laercio. Véase nuestro capítulo 1.3.

4. "Apropia" (en el texto *oikeioúsēs*, participio que integra un genitivo absoluto) es coherente con la traducción "apropiación" para el sustantivo *oikeíōsis*. El primer impulso es precisamente hacia el hacer de la condición natural algo familiar y propio. Hicks (1925) traduce "...because nature from the outset endears it to itself"; Long, en Long-Sedley (1987), "...because nature from the beginning appropiates it" y Gigante (1975) "il primo impulso dell' essere vivente è quello della conservazione e che gli è stato dispensato dalla natura sin dall' inizio".

5. El catálogo de las obras de Crisipo, que comienza en Diógenes Laercio VII 189, se interrumpe, a causa de una laguna en el texto, en 202, a poco de iniciada la nómina de tratados correspondientes al rubro *ēthikoû tópou*; no podemos saber si el libro terminaba con la nómina completa de los libros de Crisipo (incluidos los restantes tratados éticos y todos los físicos) ni si avanzaba el autor en la exposición de vidas y doctrinas de otros estoicos. En

lo que dicen algunos, a saber que el primer impulso que se da en los seres vivientes es hacia el placer.[6] [86] En efecto, afirman que el placer, si realmente existe, es un añadido (*epigénnēma*),[7] toda vez que la naturaleza misma, por sí misma, tras haber buscado las cosas que se ajustan a la constitución del viviente, las toma a su cargo. Así es como los animales retozan y las plantas florecen. Y en nada, sostienen, se diferencia la naturaleza en las plantas y en los animales, pues a ellas las administra (*oikonomeî*) sin impulso ni sensación, y en nosotros también algunas cosas se producen de manera vegetativa. Pero puesto que a los animales, además, les adviene el impulso mediante el cual se encaminan hacia las cosas apropiadas, en ellos lo conforme a naturaleza es administra-

lo que de la nómina de obras éticas proporciona el texto no figura este tratado *Sobre los fines*, que aparece también en 87, ni tampoco el *Sobre el fin* citado en el parágrafo 91 y mencionado por Plutarco, *SR* 1042e. La existencia de esta diferencia en los títulos ha dado lugar a dos hipótesis: 1) que el primero habría sido una obra de carácter doxográfico, en la que el autor expuso diferentes doctrinas sobre el tema del fin, y el segundo, una obra de carácter doctrinario; 2) que se trataría de una misma obra. Esto ha sido examinado por Lévy (1992), parte IV cap. 1, donde puede encontrarse una síntesis de la cuestión.

6. El tratamiento del placer tiene sus antecedentes en Platón, *Filebo* 20e-22e y 60a-61b, y Aristóteles *EN* X 1-5, pero no debemos dejar de mencionar a Aristipo y, naturalmente, a Epicuro y su círculo, sin duda destinatarios directos de esta observación.

7. Cf. Aristóteles, *EN* 1174b 31-33, "El placer perfecciona la actividad (*enérgeia*), no como un hábito inmanente (*héxis enypárchousa*) sino como un fin añadido (*epigignómenón ti télos*)". Cf. también en la exposición de Cicerón, *De fin.* III 32.

do (*dioikeîsthai*)[8] mediante lo conforme a impulso; y dado que la razón *(lógos)* ha sido dada a los <animales> racionales de acuerdo con una dignidad más acabada, el vivir según razón es para ellos vivir correctamente según naturaleza,[9] pues ésa (sc. la razón) sobreviene como artífice del impulso.[10] [87] Por ello Zenón, en el tratado *Sobre la natualeza del hombre*, fue el primero en decir que el fin es vivir de manera coherente con la naturaleza,[11] lo cual es vivir según la virtud, pues a ella nos conduce la naturaleza. De modo similar han hablado Cleantes en el tratado *Sobre el placer* y también Posidonio y Hecatón en los libros *Sobre los fines*. A su vez, vivir según la virtud equivale a vivir según la experiencia de las cosas que ocurren por naturaleza, como sostiene Crisipo en el libro primero de su obra *Sobre los fines*, [88] pues nuestras naturalezas son partes de la naturaleza del todo. Por

8. He traducido por "administrar" los verbos *oikonomeîn* y *dioikeîsthai*, en razón de la afinidad semántica determinada por la raíz oik- presente en ambos.

9. Cf. Estobeo, *Ecl.*, 62, 64, 75-78 y 81, y Cicerón, *De fin.* III 20-22 y 61.

10. Véase en nuestro capítulo 1.3, los matices de sentido en el uso estoico de los términos "razón" y "racional".

11. La máxima divulgada como "vivir en coherencia con la naturaleza", de raigambre cínica, parece haber sido formulada por Zenón como "vivir en coherencia". Según Diógenes Laercio y Estobeo, Crisipo la habría completado con la referencia a la naturaleza. Pero la fórmula más económica de Zenón contiene ya todo lo que la segunda expresa de manera explícita, pues sintetiza el modo de vida filosófico entendido como asociación por semejanza con el principio racional rector, difundido a través del cosmos. Cf. Diógenes Laercio, VII 89; Estobeo, *Ecl.*, II 62 y 75-76; Cicerón, *De fin.*, III 15. Sobre las influencias de la secta cínica sobre el estoicismo primitivo, véase Mansfeld (1986) y nuestro capítulo 1.5.

ello el fin es vivir de manera consecuente con la naturaleza, con la propia y con la de la totalidad de las cosas, sin hacer nada de lo que suele prohibir la ley común que es precisamente la recta razón (*orthòs lógos*), que discurre a través de todas las cosas, y es lo mismo que Zeus, por ser éste quien rige la administración de las cosas existentes.[12] Y eso mismo es la virtud del hombre feliz, es decir el buen fluir de una vida, cuando hace todo según la concordancia existente entre la divinidad que hay en cada uno y el propósito del administrador del universo. Ahora bien, Diógenes dice expresamente que el fin es el bien razonar en la selección (*eklogḗ*) de las cosas que son conforme a naturaleza, y Arquedemo el vivir cumpliendo todos los actos debidos. [89] Crisipo entiende que la naturaleza en consecuencia con la cual se debe vivir es tanto la común como la propiamente humana, pero Cleantes admite sólo la naturaleza común, a la cual hay que seguir, y de ningún modo la particular.[13]

<Y afirma Crisipo que> la virtud[14] es una disposición coherente (*diáthesis homologouménē*), y es elegida por sí misma, no por algún temor o esperanza o por alguna de las cosas exteriores; en ella reside la felicidad, como en un alma que ha sido hecha para la coherencia (*homología*) de la vida

12. Véase a propósito de esta doctrina el *Himno a Zeus* de Cleantes (*SVF* I 537), transmitido por Estobeo, *Ecl.*, I 25.

13. Sobre disidencias entre estoicos véase nuestro capítulo 1.1.

14. El tratamiento de virtud y vicio que se desarrolla hasta el final del parágrafo 93 y es retomado en 126-128 corresponde, en líneas generales, con el de Estobeo, *Ecl.* II 58-64. El tratamiento de Estobeo es más extenso y pormenorizado.

toda.[15] Pero el animal racional se aparta de ella, a veces por influencia de las ocupaciones exteriores, a veces por la insistencia de los allegados, porque la naturaleza, en lo que a ella respecta, proporciona tendencias incontrovertibles.

[90] Virtud, en sentido genérico, es para toda cosa, cualquiera sea, un cierto cumplimiento (*teleíōsis*),[16] como por ejemplo el de una estatua. Pero hay una virtud no teorética, como la salud, y una teorética, como la prudencia (*phrónēsis*).[17] En efecto, dice Hecatón en el primer tratado *Sobre las virtudes* que son científicas y teoréticas las que tienen su constitución a partir de principios teóricos (*ek theōrēmátōn*), como la prudencia y la justicia; en cambio son no teoréticas las que se dan, por extensión, junto con las constituidas a partir de principios teóricos, como por ejemplo la salud y la fuerza, pues ocurre que a la prudencia, que es virtud teorética, sigue y es coextensiva la salud,

15. Esta condición de la felicidad evoca el pasaje aristotélico de *EN* X 1098a18 *éti d' en bíōi teleíōi*, donde se afirma que el estilo de vida que proporciona la felicidad debe ser ejercido durante la totalidad de la existencia, pues un episodio esporádico de actividad contemplativa no es suficiente para estar en posesión del fin último. No obstante, este texto de Diógenes Laercio contrasta con Estobeo, *Ecl.* II 98-99 y con Plutarco, *CN* 1061f y *SR* 1046c; este último texto, que coincide parcialmente con *SVF* III 54, dice: "En muchos lugares (sc. Crisipo) ha dicho que en nada son más felices los que viven virtuosamente a lo largo de un tiempo más extenso, sino que se encuentran en una situación similar y aun igual que los que participan de la felicidad por un instante" (cf. también nuestro capítulo 1.5).

16. Cf. Aristóteles, *Física* 246a13, donde encontramos prácticamente la misma caracterización: *hē mèn aretḕ teleíōsis tis.*

17. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 62.

del mismo modo en que la resistencia sobreviene a la curvatura de una bóveda.[18] [91] Las denominan no teoréticas porque no requieren asentimientos,[19] sino que sobrevienen también en los viles (*phaûloi*), como es el caso de la salud y la valentía. Posidonio sostiene, en el libro primero del *Discurso ético*, que una prueba de que la virtud realmente existe es el hecho de que Diógenes y Antístenes, los discípulos de Sócrates, progresaron en ella;[20] y que también existe en verdad el vicio, por ser éste contrario de la virtud. Y que ella, es decir la virtud, es enseñable lo dicen Crisipo en el pri-

18. Esta preeminencia de las virtudes teoréticas sobre las demás, incluida la salud, puede reconocer un antecedente en Platón, *República*, IV 439c ss., especialmente 443e-444c con la comparación entre las relaciones justicia-salud e injusticia-enfermedad.

19. Sobre la noción de asentimiento véase nuestra introducción cap. 1.3.

20. Este pasaje de Diógenes Laercio constituye el fragmento 29 (*EK*) de Posidonio. La admisión de progreso moral (*prokopḗ*) es contradictoria con lo que el mismo Diógenes Laercio, en el parágrafo 127, presenta como doctrina de la escuela (cf. Estobeo, *Ecl.*, II 65 y nuestro capítulo 1.2), con lo que estaríamos ante una posición disidente de Posidonio al respecto, más próxima a los peripatéticos. Kidd (1988), en el comentario al fragmento mencionado, entiende que Posidonio está argumentando aquí en favor de la existencia de la virtud mediante una prueba empírica: si bien no es posible encontrar un hombre realmente sabio, el hecho de que existan quienes progresaron en ella es suficiente prueba de que la virtud efectivamente existe. Así quedaría en parte atenuada la dificultad que deriva de postular por una parte la realidad de la virtud y, por otra, sostener que no existe ningún hombre a quien se pueda reconocer como sabio en sentido estricto. Sobre la inexistencia de intermedios entre virtud y vicio, cf. Cicerón, *De fin.* III 48.

mer libro *Sobre el fin*, y Cleantes y Posidonio en los *Protrépticos* y Hecatón; y es evidente que es enseñable por el hecho de que <hay quienes> de viles (*phaûloi*) se hacen buenos (*agathoí*).

[92] Ahora bien, Panecio afirma que hay dos clases de virtud, la teorética y la práctica, pero otros sostienen que son tres, lógica, física y ética;[21] que son cuatro lo dicen los discípulos de Posidonio, y que son más numerosas los seguidores de Cleantes, Crisipo y Antípatro. Apolófanes, por su parte, dice que hay una sola, la prudencia.

De las virtudes, unas son primarias y otras les están subordinadas. Son primarias las siguientes: prudencia (*phrónēsis*), valentía (*andreía*), justicia (*dikaiosýnē*), templanza (*sophrosýne*). Entre las especies de éstas se encuentran magnanimidad (*megalopsychía)*, continencia (*enkráteia*), firmeza (*karteria*), perspicacia (*anchínoia*), sensatez (*euboulía*). Sostienen que la prudencia es conocimiento (*epistḗmē*) de los bienes, de los males y de las cosas que no son ni lo uno ni lo otro; que la valentía es conocimiento de las cosas que hay que elegir, de las que hay que cuidarse y de las que no hay que elegir ni cuidarse; que la justicia (...);[22] [93] que la magnanimidad es el conocimiento o el hábito que enaltece a las cosas que suceden, tanto a las inferiores como a las superiores; que la continencia es una disposición sobresaliente de los <que viven> según la recta razón o un hábito no quebrantado por placeres; que la firmeza es conocimiento o hábito de las cosas que debemos soportar, de las que no y de las que ni lo uno ni lo otro; que la perspicacia es un hábito descubridor de lo debido a partir de lo presente; que la sensatez es conocimiento del examen de la cualidad y del modo de las acciones mediante las cuales actuaremos de manera adecuada.[23]

De manera análoga, de los vicios, unos son primarios, otros subordinados; por ejemplo la necedad (*aphrosýnē*), la cobardía, la injusticia, la intemperancia están entre los primeros, en cambio la incontinencia, la torpeza, la insensatez (*kakoboulía*) les están subordinados. Los vicios son ignorancia de las cosas cuyos conocimientos son las virtudes.[24]

[94] En sentido genérico, el bien es lo que es beneficioso en algún aspecto, y en sentido propio es lo mismo y no otra cosa que el beneficio.[25] Por ello afirman que la virtud y lo que de ella participa es bueno en triple sentido de la siguiente manera: en primer término, el bien como el punto de partida desde el cual (*aph' hoû*) se produce el beneficio; segundo,

21. Sobre la identificación de las virtudes con las partes de la filosofía véase capítulo 1.1.

22. Los puntos suspensivos indican la existencia de una laguna, pero el problema textual que presentan las líneas 9-10 del parágrafo 92 es complicado: según el aparato crítico de la edición de H. S. Long, en línea 9 los códices y la tradición indirecta (Suda, en este caso) dan *dikaiosýnē* (justicia) como sujeto del predicado "conocimiento de las cosas que hay que elegir, de las que hay que cuidarse... etc.", pero nuestro editor no justifica con claridad su reemplazo por *andreia* (valentía), que adopta. Hicks (1925) en nota *ad locum* sostiene que tampoco puede tratarse aquí de la definición de valentía (cf. parágrafo 126) sino de una reiteración de la de prudencia. La mención *dikaiosýnē* inmediatamente anterior a la interrupción del texto también es conjetural.

23. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 59-62 y *SVF* III 268-270.

24. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 58.

25. Puede compararse esta definición de bien con la que consigna Cicerón, *De fin.*, III 33.

el bien según el modo en que (*kath' hó*) se produce, como la acción según virtud; tercero, el agente (*hyph' hoû*), es decir el hombre excelente (*spoudaîos*) que participa de la virtud.[26]

De otro modo definen con propiedad el bien así: "lo perfecto (*téleion*) de lo racional por naturaleza, en tanto racional"; tal es la virtud, de modo que las cosas que participan <de ella> son las acciones conformes a la virtud y los hombres excelentes; en cambio la alegría, el regocijo y cosas por el estilo son añadidos. [95] De manera similar están entre los males la necedad, la cobardía, la injusticia y semejantes. Las cosas que participan del vicio son las acciones conformes al vicio y los hombres viles; son añadidos el desánimo (*dysthymía*), la ansiedad (*dysphrosýnē*) y similares.

Además, de los bienes unos son propios del alma, otros exteriores, otros ni propios del alma ni exteriores.[27] Son propios del alma las virtudes y las acciones conformes a ella; son exteriores el tener una patria excelente, un amigo excelente y la felicidad propia de ellos; ni exteriores ni propios del alma, el que uno sea excelente y feliz para consigo mismo. [96] A su vez, de los males unos son propios del alma, a saber los vicios y las acciones conformes a ellos; otros son exteriores: el tener una patria vil y un amigo vil y la infelicidad propia de ellos; otros, ni exteriores ni propios del alma, el que uno sea vil e infeliz para consigo mismo.

26. Cf. Estobeo, *Ecl.* III 69-70 y Sexto Empírico, *Adv. Math.* XI 33 (*SVF* III 75).

27. Esta clasificación de los bienes evoca la de Aristóteles, *EN* 1096b13, en bienes exteriores, relativos al cuerpo y relativos al alma; véase también 1196b10, *EE* 1218b3 y *Retórica* 1360b25. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 70.

Además, de los bienes unos son finales (*teliká*), otros productivos (*poiētiká*), otros finales y productivos.[28] Un amigo y los beneficios que de él provienen son bienes productivos; el coraje, el ingenio, la libertad, el deleite, el regocijo, la ausencia de aflicción y toda acción según virtud son finales.

[97] Son bienes productivos y finales las virtudes, pues en la medida en que ellas realizan la felicidad, son bienes productivos; pero en la medida en que la completan de modo tal que resultan ser partes de ella, son bienes finales.

De manera semejante, de los males unos son finales, otros productivos, otros ambas cosas. El enemigo y los daños que de él derivan son males productivos; en cambio consternación, vileza, esclavitud, desencanto, abatimiento, extrema aflicción y toda acción según vicio son males finales. Productivos y finales son los vicios, pues en la medida en que realizan la infelicidad son productivos, pero en tanto la completan de modo tal que llegan a ser partes de ella, son males finales.

[98] Además, de los bienes propios del alma unos son hábitos (*héxeis*), otros disposiciones (*diathéseis*), otros ni hábitos ni disposiciones.[29] Son disposiciones las virtudes, son hábitos las ocupaciones (*epitēdeúmata*), ni hábitos ni

28. Sobre esta distinción cf. Estobeo, *Ecl.* II 71-72 y Cicerón, *De fin.* III 55, donde traduce *teliká* por "los que se relacionan (*pertinentia*) con el bien último" y *poiētiká* por *efficientia*. Estobeo, en II 73, agrega una discriminación entre bienes en movimiento (*en kinḗsei*) y bienes en estado de reposo (*en schései*). Véase Aristóteles *EN* 1096b13 los bienes que son fines (*télē*) y los que no lo son (*ou télē*).

29. Cf. Estobeo, *Ecl.*, II 70-71.

disposiciones son las actividades (*enérgeiai*). En general son bienes mixtos (*miktá*) una buena prole (*euteknía*) y una buena vejez (*eugería*), pero el conocimiento es un bien simple. Unos son bienes siempre presentes, a saber las virtudes, otros no siempre, como por ejemplo la alegría, el paseo. Y todo bien es conveniente (*symphéron*), vinculante (*déon*), ventajoso (*lysitelés*), servicial (*chrḗsimon*), útil (*eúchrēston*), bello (*kalón*),[30] beneficioso (*ōphélimon*), elegible (*hairetón*) y justo (*díkaios*).[31] [99] Es conveniente porque aporta cosas tales que, cuando suceden, nos beneficiamos; vinculante porque mantiene la cohesión en las cosas en que es preciso mantenerla; ventajoso porque costea los gastos que insume, de manera que la ganancia de la operación (*pragmateía*) crece con el beneficio; servicial porque proporciona el servicio del beneficio; útil porque produce una loable utilidad; bello porque es proporcionado a su propia utilidad; beneficioso porque es de índole tal que produce beneficios; elegible porque es tal que es razonable

30. Traduzco siempre *kalón* por "bello" para mantener la connotación estética que comporta el término griego, si bien en algunos contextos podría resultar más adecuado nuestro adjetivo "noble". Annas (1993) propone "fine".

31. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 69 y Cicerón, *De fin.* III 11-14. La nómina de características que Estobeo adscribe no al bien sino a los bienes coincide parcialmente con la de Diógenes Laercio. Los atributos de los bienes son, según Estobeo: beneficiosos (*ōphélima*), útiles (*eúchrēsta*), convenientes (*symphéronta*), ventajosos (*lysitelê*), excelentes (*spoudaîa*), adecuados (*prépontа*), bellos (*kalá*), apropiados (*oikeîa*). Estobeo no se detiene en la justificación de cada una de las cualidades del bien como lo hace, a continuación, Diógenes Laercio; no obstante, cf. *Ecl.* II 100-101.

elegirlo; justo porque es acorde con la ley y generador de comunidad (*koinōnía*).[32]

[100] Dicen que el perfecto bien es bello porque posee todas las cifras (*arithmoí*) requeridas por la naturaleza o porque es perfectamente proporcionado.

De lo bello hay cuatro especies (*eídē*): lo justo, lo valiente, lo ordenado, lo científico (*epistēmonikón*),[33] pues en ellos se cumplen las bellas acciones. De manera análoga, también hay cuatro especies de lo feo: lo injusto, lo cobarde, lo desordenado y lo ignorante. Y dicen que únicamente lo bello hace dignos de elogio a quienes lo poseen o que únicamente lo bueno es digno de elogio; con otras palabras, <es digno de elogio> lo que es bueno en relación con la función (*érgon*) propia, y, de otro modo aún, lo que proporciona ornato, como cuando decimos que el sabio solo es bueno y bello. [101] Sostienen que solamente lo bello es bueno,[34] según dice Hecatón en el tercer tratado *Sobre los bienes* y Crisipo en los libros *Sobre lo bello*, y que eso es la virtud y lo que participa de la virtud, lo que equivale a decir que todo bien es bello y a igualar en capacidad expresiva (*isoduynameîn*) "bello" y "bueno", que precisamente es igual en significado a aquel. En efecto, puesto que es bueno, es bello; y es bello, por tanto es bueno. Opinan que

32. Esta cualidad del bien fundamenta el carácter comunitario y político del estoico, cf. Estobeo, *Ecl.* II 94-95, 103, 108; también Cicerón, *De fin.* III 63-68.

33. En los parágrafos 92 y 93 he traducido *epistḗmē* por "conocimiento". En este contexto, en cambio, me ha parecido más adecuado el adjetivo "científico" para el griego *epistēmonikón*.

34. Cf. Cicerón, *De fin.* III 11 y *PS* I.

todos los bienes son iguales y que todo bien es elegible en máximo grado y que no admite remisión ni crecimiento. Y sostienen que de las cosas existentes (*tôn óntōn*) unas son bienes, otras males, otras son neutras (*oudétera*).[35] [102] Así pues, son bienes las virtudes: prudencia, justicia, valentía, templanza etc.; son males los contrarios <de las virtudes>: necedad, injusticia etc.; son neutras cuantas cosas no benefician ni dañan, como por ejemplo vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, buena fama, buen linaje, y también sus contrarios, a saber muerte, enfermedad, pena, fealdad, debilidad, pobreza, mala reputación, bajo linaje y cosas por el estilo, según dicen Hecatón en el séptimo tratado *Sobre el fin*, Apolodoro en la *Ética* y Crisipo. En efecto, no son esas cosas bienes sino indiferentes de la especie "preferidos". [103] Así pues como de lo caliente es propio el calentar, no el enfriar, también así <es propio> del bien el beneficiar, no el dañar; y no es más lo que riqueza y salud benefician que lo que dañan; por lo tanto no es un bien la riqueza ni lo es la salud. Dicen además que tampoco es un bien aquello de lo cual es posible hacer buen o mal uso; ahora bien, de la riqueza y de la salud es posible hacer buen o mal uso; por lo tanto no es un bien la riqueza ni lo es la salud. No obstante, Posidonio dice que esas cosas se encuentran también entre los bienes.[36] Pero Hecatón en el

35. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 78-85 y Cicerón, *De fin.* III 11; 50-51; también nuestro capítulo 1.4.

36. Kidd [(1988), pp. 639-640] considera dudosa esta disidencia de Posidonio en una doctrina tan fundamental como la de los indiferentes. Véase nuestro capítulo 1.4, donde exponemos las razones que aduce Kidd en favor de su hipótesis; sin embargo, Aristón, discípulo directo de Zenón, ya

noveno tratado *Sobre los bienes* y Crisipo en los libros *Sobre el placer* sostienen que de ninguna manera el placer es un bien, pues existen también placeres vergonzosos y nada vergonzoso es bueno. [104] Beneficiar es poner en movimiento o refrenar de manera acorde con la virtud; dañar (*bláptein*) es poner en movimiento o refrenar de acuerdo con el vicio.

"Indiferentes" se dice en dos sentidos, por una parte, en un sentido, las cosas que no cooperan con la felicidad ni con la infelicidad, como por ejemplo riqueza, salud, fuerza y similares, pues también es posible ser feliz sin ellas porque su uso puede producir felicidad o desdicha. En otro sentido se denomina indiferentes a cosas que no producen movimiento de impulso ni de rechazo, como el tener en la cabeza un número par o impar de pelos, o extender o encoger el dedo. Los indiferentes mencionados en primer lugar nunca son mentados en este segundo sentido, pues son productores de movimientos de impulso y de evitación, [105] por eso entre ellos, unos son elegibles y otros no, pero los segundos se encuentran en igual situación respecto de la elección y de la evitación.

Dicen que de los indiferentes, unos son preferidos, otros dispreferidos; preferidos los que tienen valor, dispreferidos los que tienen disvalor. Denominan valor, en un sentido, a una contribución para el estilo de vida coherente (*homolo-*

se había manifestado en disidencia con la doctrina de los indiferentes (cf. capítulo 1.1 y apéndice 2). Además, contra Kidd, cf. el parágrafo 128 que, en cierto modo, confirma que, según Posidonio, hay efectivamente otros bienes además de la virtud, que parecen coincidir con los bienes exteriores y bienes relativos al cuerpo admitidos por Aristóteles (véase n. 28).

goúmenos bíos), que es propia de todo bien; en otro sentido a una capacidad o utilidad intermedia (*mésē*) que contribuye a la vida conforme con la naturaleza, como si se dijera que la riqueza o la salud aportan una cierta utilidad intermedia para una vida conforme con la naturaleza; en un tercer sentido denominan valor al intercambio de algo aprobado, que pudiere establecer el perito en la materia, como por ejemplo intercambiar una carga de trigo por <una de> cebada más la mula.[37]

[106] Así entonces son preferidas las cosas que tienen valor, como por ejemplo, entre las del alma el ingenio, el arte, el progreso y similares; entre las del cuerpo la vida, la salud, el vigor, el buen estado, la buena proporción, la belleza y otras por el estilo; y entre las externas, la riqueza, la fama, el buen linaje y cosas semejantes.

De las cosas relativas al alma son dispreferidas la falta de ingenio, carencia de arte y similares; entre las del cuerpo, muerte, enfermedad, debilidad, malestar, invalidez, fealdad y otras por el estilo; entre las exteriores, la pobreza, la mala reputación, el anonimato y cosas semejantes. Pero no son preferidas ni dispreferidas las cosas que son neutras.

[107] Además, de las cosas preferidas unas son preferidas por sí mismas, otras por otras cosas, y otras por sí y por otras. Preferidas por sí son el ingenio, el progreso y semejantes; por otras la riqueza, el buen linaje y semejantes; por

37. Sobre valor e intercambio, cf. Estobeo *Ecl.* II 83-85. En lo que respecta a este último ejemplo de Diógenes Laercio puede conjeturarse que, por ser la cebada un cereal menos valioso que el trigo, una carga del primero no habría sido suficiente para compensar el valor de una de trigo, por lo que se justifica el agregado de la mula.

sí y por otras la fuerza, la sensibilidad fina, la buena proporción. Las preferidas por sí mismas lo son por ser conforme a naturaleza; las preferidas por otras, porque procuran no pocas utilidades. Y algo semejante ocurre con lo dispreferido por la razón contraria.

Dicen que acto debido (*kathêkon*)[38] es lo que, una vez actuado (*prachthén*), admite una justificación razonable, como por ejemplo lo consecuente en la vida, que incluso es extensivo a las plantas y los animales, pues es posible observar también en ellos actos debidos.[39]

[108] El acto debido ha sido denominado así por primera vez por Zenón, por el hecho de que la denominación elegida proviene de "llegar <a una situación de consenso> conforme con algunos"[40] (*apò toû katá tinas hḗkein*). Y dicen que es un acto apropiado a las condiciones conforme a naturaleza.

De los actos realizados conforme al impulso, unos son actos debidos, otras contra lo debido y otros ni debidos ni contrarios a lo debido. Son por cierto debidos cuantos actos elige la razón para realizar, tales como honrar a los pa-

38. Al igual que Diógenes Laercio, Estobeo trata los actos debidos inmediatamente a continuación de los indiferentes preferidos, a partir de II 85.

39. Estobeo, *Ecl.*, II 85 extiende sólo a los animales la noción de acto debido, no a las plantas. Cf. Cicerón, *De fin.* III 20-22.

40. Según este testimonio, nos encontramos ante un uso de cuño netamente estoico. Entiendo que mi traducción de la expresión *apò toû katá tinas hḗkein* es fiel al propósito de Zenón de proporcionar un adecuado fundamento etimológico. Sobre la creación de términos técnicos atribuida a Zenón, cf. Cicerón, *De fin.* III 51-52 respecto de "preferido" y "dispreferido" (*proēgménon-apoproēgménon*).

dres, a los hermanos, a la patria, compartir la vida con los amigos; en cambio son contrario a lo debido cuantas conductas no elige la razón, tales como desatender a los padres, despreocuparse de los hermanos, no tratar bien a los amigos, descuidar a la patria y cosas por el estilo. **[109]** Ni debidos ni contra lo debido son cuantos actos no elige ni prohibe la razón, por ejemplo levantar una brizna, sostener un pincel o un cepillo y cosas parecidas a ésas.

Unos actos debidos son independientes de las circunstancias, otros dependen de ellas. Independientes de las circunstancias son los siguientes: preocuparse por la salud y por el buen estado de los órganos de los sentidos, y cosas por el estilo; dependientes de las circunstancias son infligirse una mutilación y disipar la propia fortuna. Algo análogo ocurre con los actos contrarios a lo debido.

Además, de los actos debidos unos son siempre debidos, otros no siempre. Es siempre debido vivir según la virtud; es no siempre debido el preguntar, el responder, el caminar y cosas parecidas. Y el mismo argumento se aplica también a los actos contrarios a lo debido. **[110]** Hay también entre los actos intermedios (*en toîs mésois*) algo debido, como por ejemplo que los niños obedezcan a los pedagogos.

Sostienen que el alma tiene ocho partes: los cinco sentidos, la parte fonética, la dianoética –que es precisamente el pensamiento (*diánoia*) mismo– y la reproductora;[41] y que de las falsedades proviene la distorsión en el pensa-

41. La doctrina estoica del alma difiere de la platónica y de la aristotélica en el sentido de que no admite dentro del alma una parte o componente irracional. Posidonio, disidente en este aspecto de la psicología estoica, adoptó la tripartición platónica de *República* IV. Esta discriminación de

miento, de la cual brotan muchas pasiones (*páthē*), es decir <estados> causantes de inestabilidad. Pero según Zenón la pasión (*páthos*) es un movimiento irracional contra naturaleza o un impulso excesivo (*hormḕ pleonázousa*).[42]

Las pasiones[43] principales son, según dicen Hecatón en el segundo tratado *Sobre las pasiones* y Zenón en el *Sobre las pasiones*, cuatro en género: dolor (*lýpē*), miedo (*phóbos*), ansia (*epithymía*),[44] placer (*hēdonḗ*). **[111]** Tienen la opinión de que las pasiones son juicios (*kríseis*), según dice Crisipo en su libro *Sobre las pasiones*, pues, en efecto, la avaricia (*philargyría*) es la suposición de que el dinero es

"partes" no compromete la unidad del alma, como puede advertirse al comparar éste con otros testimonios. Cf. al respecto Estobeo, *Ecl.* II 62-65 y el conjunto de testimonios reunidos y comentados por A. Long en Long-Sedley (1987), vol. I, pp. 313-323. Para más detalles sobre la psicología estoica véase nuestro capítulo 1.3.

42. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 88-93 y Cicerón, *De fin.*, III 34-35.

43. En la traducción de los sustantivos usados en el texto para denominar a las pasiones (primarias y subordinadas), hemos tratado de adoptar los términos que, a nuestro entender, mejor se corresponden con su definición. La variedad de matices semánticos implica una especial dificultad para el traductor, por ello, en todos los casos, consignamos entre paréntesis los nombres griegos.

44. Mi traducción de *epithymía* difiere de la de M. Boeri, que ha adoptado "apetito" en su versión de la exposición de Estobeo. Mi decisión se basa en uno de los usos del sustantivo "ansia" registrado por María Moliner, *Diccionario de uso del español* Madrid, 1987 *s.v.* "afán, anhelo; deseo muy intenso de un bien material o espiritual". He traducido por "apetito" el griego *órexis*. Por su parte, Cicerón opta por *libido* como traducción latina de *epithymía* (*De fin.* III 35). He preferido reservar "deseo" para *boúlēsis*.

algo bello (*kalón*), y de manera semejante la embriaguez, el libertinaje (*akolasía*) y las demás <pasiones>.

El dolor es una contracción (*systolé*) irracional, y son sus especies (*eídē*) compasión (*éleon*), envidia (*phthónon*), celos (*zêlon*), rivalidad (*zēlotypían*), pesadumbre (*áchthon*), turbación (*enóchlēsin*), disgusto (*anían*), tristeza (*odýnēn*), confusión (*sýnchesin*). La compasión es un dolor por quien sufre inmerecidamente; la envidia, un dolor por los bienes ajenos; los celos, un dolor porque en otro está presente lo que uno ansía; [112] la rivalidad, un dolor porque en otro está presente lo que también uno posee; la pesadumbre, un dolor embarazoso; la turbación, un dolor angustiante y que produce dificultad para avanzar; el disgusto, un dolor que permanece o se expande <producido> por cavilaciones (*ek dialogismôn*); la tristeza, un dolor penoso; la confusión, un dolor irracional que atormenta e impide ver las cosas presentes.

El miedo es expectativa de un mal. En el miedo se incluyen también estas pasiones: espanto (*deîma*), vacilación (*óknos*), vergüenza (*aischýne*), sobresalto (*ékplexis*); zozobra (*thóruybos*); desazón (*agōnía*). Ahora bien, el espanto es un miedo que produce terror; la vergüenza, un miedo de la mala reputación; la vacilación, un miedo ante una actividad a desarrollar; el sobresalto, un miedo producido por la presentación (*phantasía*) de una cosa no habitual; [113] la zozobra, un miedo acompañado de excitación en la voz; la desazón, un miedo producido por una cosa incierta (*phóbos adḗlou prágmatos*).[45]

45. Las palabras *phóbos adḗlou prágmatos* que figuran en la edición de Stephanus (Ginebra, 1570) no aparecen en los códices.

El ansia es un apetito irracional, bajo el cual están subordinadas estas pasiones: cortedad (*spánis*), odio (*mîsos*), pendencia (*philoneikía*), ira (*orgé*), amor (*éros*), cólera (*mênis*), arrebato (*thymós*).

La cortedad es un ansia en fracaso y que, por estar efectivamente separada de su objeto, en vano tiende y se lanza hacia él; el odio, un ansia de que a alguien le vaya mal en forma progresiva y duradera; la pendencia, un ansia relativa a una facción (*perì hairéseōs*); la ira, un ansia de venganza respecto de quien parece haber injuriado de modo no debido; el amor, un ansia que no se da en varones excelentes (*spoudaíous*), pues es la afición a trabar amistad sobre la base de la belleza aparente; [114] la cólera es una ira antigua y airada, pero al acecho, lo que queda claro a partir de estas palabras:

"pues si en ese mismo día reprime el resentimiento, no obstante mantiene el rencor para el futuro, hasta que lo lleva a cabo."[46]

Y el arrebato es una ira que <recién> empieza.

El placer es una exaltación (*éparsis*) irracional sobre algo que aparenta ser elegible, al que están subordinados fascinación (*kḗlēsis*), goce maligno (*epichairekakía*), deleite (*térpsis*), disipación (*diáchysis*). Ahora bien, la fascinación es un placer que encanta a través de los oídos; el goce maligno, un placer por los males ajenos; el deleite (*térpsis*), a la manera de un giro (*trépsis*), es una conversión del alma hacia lo licencioso (*aneiménon*); la dispersión, una disolución de la virtud (*análysis aretês*).

46. Homero, *Ilíada* I 81 s.

[115] Así como se mencionan algunas dolencias (*arrōstḗmata*) propias del cuerpo, como gota y artritis, del mismo modo se mencionan como dolencias propias del alma la afición a la fama, al placer y cosas por el estilo. En efecto, la dolencia es enfermedad (*nósēma*) acompañada de debilidad, y la enfermedad es una fuerte creencia en algo que es elegible sólo en apariencia. Y así como se mencionan algunas declinaciones enfermizas del cuerpo, como catarro y diarrea, también así se mencionan declinaciones enfermizas del alma, como por ejemplo envidia, conmiseración, discordias y cosas semejantes.

[116] Afirman que hay también tres pasiones positivas (*eupátheiai*): alegría (*chará*), precaución (*eulábeia*), deseo (*boúlēsis*).[47] Sostienen asimismo que la alegría es contraria del placer porque es una exaltación razonable (*eúlogos éparsis*); que la precaución es contraria del miedo porque es una claudicación razonable (*eúlogos ékklisis*), pues el sabio jamás experimenta miedo, pero sí precaución. Y dicen que el deseo es contrario del ansia por ser un apetito razonable (*eúlogos órexis*). Y así pues como algunas pasiones están subordinadas a las pasiones primarias, de igual modo respecto de las pasiones positivas: al deseo están subordinados la benevolencia (*eúnoia*), la bondad (*euméneia*), el afecto (*aspasmós*), el cariño (*agápēsis*); a la precaución están subor-

47. Isnardi Parente (1989) ubica en el estoicismo medio el surgimiento de esta doctrina de las pasiones positivas o afectos razonables; su posición se basa en textos tales como los fragmentos 162-165 (*EK*) de Posidonio, pero es posible que existan antecedentes de este tipo de afectos en la etapa fundadora, pues en ningún momento los estoicos antiguos postularon una irracionalidad constitutiva del alma.

dinados el pudor (*aidṓs*), la pureza (*hagneía*); a la alegría el deleite (*térpsis*),[48] el regocijo (*euphrosýnē*), la serenidad (*euthymía*).

[117] Sostienen por cierto que el sabio es impasible (*apathḗs*) por estar libre de caer (*anémptōton*) en las pasiones, pero que también, en otro sentido, es impasible el hombre vil, porque la palabra *apathḗs* designa igualmente al rudo y rústico. Además, el sabio es humilde (*átyphon*), pues se mantiene igual ante la fama y el anonimato. Pero, de acuerdo con el uso <lingüístico> establecido, es también humilde –en otro sentido– quien es inferior. Y afirman que todos los sabios son también austeros porque entre ellos no tratan temas relativos al placer ni admiten en los demás el tratamiento de tales asuntos. Además son austeros (*austérous*) en otro sentido, a la manera del llamado "vino austero", del que se hace un uso farmacéutico pero no es muy usado para brindar.

[118] Los hombres excelentes son honrados y cuidadosos de presentarse a sí mismos de la mejor manera, por su preparación para ocultar las cosas inferiores y hacer manifiestas las que son buenas; y están libres de afectación, pues la han suprimido en la voz y en la figura. En efecto, evitan el hacer algo contrario a lo debido. Y beben vino, pero no se embriagan;[49] además, tampoco enloquecen. Sin embargo alguna vez le advienen al hombre superior representaciones insólitas por melancolía o chochez, no de acuerdo con la razón de las cosas elegibles sino contra naturaleza.

48. Adviértase que en el parágrafo 114 se caracterizó al deleite como un estado pasional subordinado del placer.

49. Como Sócrates, cf. Platón, *Banquete* 176c y 214a.

Por cierto que tampoco experimenta dolor el sabio, por ser el dolor una contracción irracional del alma, como dice Apolodoro en la *Ética*.

[119] También son divinos, pues se mantienen en sus cabales como se mantiene un dios; el hombre vil, en cambio, es ateo (*átheon*); pero "ateo" tiene dos sentidos, a saber significa tanto ser lo contrario de lo divino como despreciar lo divino, lo cual no hace en todos los casos un hombre vil. Y son piadosos los excelentes, pues son expertos en las prácticas que conciernen a los dioses, y la piedad es la ciencia del cuidado de los dioses (*epistḗmēn theôn therapeías*). Por cierto, ellos ofrecen sacrificios a los dioses y son puros, pues esquivan las faltas (*hamartḗmata*) en lo que respecta a los dioses, y los dioses los admiran, pues son santos y justos para con lo divino. Además, los sabios son los únicos sacerdotes, pues han realizado prácticas de observación sobre los sacrificios, las fundaciones <de santuarios>, las purificaciones y demás cosas propias de los que están en relación con los dioses.

[120] Es su parecer que hay que honrar a padres y hermanos en segundo lugar, después de los dioses. También dicen que el cariño para con los hijos es natural en ellos y no se encuentra en los viles; y para ellos es cosa segura que todas las faltas son iguales, según afirman Crisipo en el cuarto tratado de las *Investigaciones éticas*, y Perseo y Zenón, pues si algo es verdadero, no es más ni menos que verdadero; ni tampoco, si es falso, <es más ni menos> que falso; así tampoco, si es un embuste <no es más ni menos> que un embuste, ni si es una falta <es más ni menos> que una falta.[50]

50. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 106-107; Cicerón, *De fin.* III 48 y *PS* III. Al respecto puede consultarse la valiosa obra de Rist (1969), cap. 5.

En efecto, ni el que se encuentra a diez estadios de distancia de Canobo[51] ni el que se encuentra a un estadio están en Canobo. Y así, tanto el que falta en más como el que falta en menos están al margen del recto actuar. [121] Sin embargo, Heraclides de Tarso, discípulo de Antípatro de Tarso, y Atenodoro sostienen que no todas las faltas son iguales.

Dicen que el sabio debe ocuparse de política si nada se lo impide, según sostiene Crisipo en el libro primero del *Sobre las formas de vida*, pues efectivamente debe hacer frente al vicio y estimular la virtud. Y también casarse y tener hijos, como dice Zenón en la *República*. Además, el sabio no deberá sostener opinión, es decir no asentir a ninguna cosa engañosa. También se comporta como un cínico, pues el cinismo es un camino abreviado hacia la virtud, como dice Apolodoro en la *Ética*.[52] Y en determinada circunstancia, puede llegar a comer carne humana. Y sólo el sabio es libre, pero los viles son esclavos, puesto que la libertad es el poder de actuar por uno mismo (*exousían autopragías*), en cambio la esclavitud es privación del poder de actuar por uno mismo. [122] Existe también otro tipo de esclavitud, la de la subordinación, y una tercera, la de quien se encuentra en propiedad de otro y en subordinación, a la cual se opone el señorío (*despoteía*), aunque éste también es malo. Y los sabios no sólo son libres sino también reyes, porque la realeza es el ejercicio propio del hombre independiente, que sólo puede subsistir entre los sabios, como dice Crisipo en el escrito *Sobre cómo Zenón ha usado los nombres con pro-*

51. Ciudad y puerto en el delta del Nilo, Egipto.

52. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 114, y Cicerón, *De fin.* III 68.

piedad,[53] pues sostiene que es necesario que quien ejerce el poder tenga conocimiento acerca de las cosas buenas y las malas, y ninguno de los hombres viles conoce esas cosas. De manera similar, los sabios son los únicos capaces de ejercer el poder, la justicia y la oratoria, pero ninguno de los viles lo es. Además son intachables por estar libres de incurrir en falta. [123] Sostienen también que <los sabios> están libres de hacer daño, pues no dañan a los demás ni a sí mismos. No son compasivos ni de nadie tienen lástima; en efecto, no omiten los castigos impuestos por la ley, puesto que el ceder, la compasión y aun la misma clemencia (*epieíkeia)* son pequeñez de un alma que procura clemencia en relación con los castigos; y tampoco consideran que ellos (*sc.* los castigos) sean demasiado severos. Además el sabio en nada experimenta asombro por las cosas consideradas extraordinarias, como por ejemplo las cuevas de Caronte,[54] el reflujo del mar, las fuentes de aguas calientes y las exhalaciones de fuego. Pero también sostienen con convicción que de ningún modo vivirá el hombre excelente en soledad, pues es por naturaleza comunitario y hombre

53. En la nómina de obras lógicas de Crisipo consignada en los parágrafos 189-198 no figura este título, aunque hay otros varios representativos de la preocupación por los usos del lenguaje y el correcto valor de los nombres. De ello da testimonio Cicerón, *De fin.* III 15.

54. *Charõneia* en griego. No me convence la interpretación y consecuente traducción de Gigante (1975) "...la porta dei condannati a morte di Caronte", ni la crítica que hace a Hicks, cuya interpretación me resulta mucho más razonable, coincidente, por otra parte con la explicación del léxico Liddell-Scott-Jones *s.v.* "cavernas llenas de vapores mefíticos, consideradas accesos al ámbito infernal", y con la remisión a Estrabón 12.8.17 y 14.1.11.

de acción.[55] Y por cierto admitirá la ejercitación para la resistencia del cuerpo.

[124] El sabio rezará –dicen– para pedir los bienes procedentes de los dioses, según afirma Posidonio en el primer libro *Sobre los actos debidos* y Hecatón en el tercero *Sobre las cosas extraordinarias*. También sostienen que la amistad se da sólo entre los excelentes, a causa de la semejanza <que entre ellos existe>, y que ella (*sc.* la amistad) es una comunidad de los que comparten un modo de vida, pues tratamos a los amigos como a nosotros mismos. Declaran que el amigo es elegible por sí mismo y que es un bien tener muchos amigos; que entre los viles no existe amistad y que ninguno de los viles tiene amigo.[56] También que todos los necios están locos, pues no son prudentes sino que hacen todo según su locura, que se identifica con su necedad (*aphrosýnē*).

[125] Además el sabio hace bien todas las cosas, en el sentido en que decimos, por ejemplo, que Ismenias interpreta bien las melodías para flauta;[57] y todas las cosas son propias de los sabios, pues la ley les ha dado un poder com-

55. Véase nota 32.

56. Sobre amistad cf. Estobeo, *Ecl.* II 74, 94, 108.

57. El flautista en tanto tal no puede ser sino un buen flautista y no puede dejar de actuar según los principios de su *téchnē* en ningún momento de su actividad profesional pues ése es el fundamento de su identidad como músico. Análogamente, el sabio actúa como tal durante toda su vida, es decir durante todo el tiempo en que ejerce su "actividad profesional" que no es otro que el de su vida entera. Su saber lo habilita para todas las actividades de la vida comunitaria, desde la administración doméstica hasta la conducción política (cf. la filosofía como *ars vitae* en Cicerón, *De fin.* III 4).

pleto (*pantelê exousían*). Pero se dice que hay algunas cosas propias de los hombres viles, del modo en que también hay algunas cosas propias de los injustos; y lo decimos en un doble sentido: por una parte, cosas del Estado, por otra, cosas de sus usuarios.

Dicen que las virtudes se implican unas a otras (*antakoloutheîn allḗlais*) y que quien tiene una las tiene todas, pues los principios teóricos de ellas son comunes, como sostiene Crisipo en el primer tratado *Sobre las virtudes*, Apolodoro en *Física según la antigua Stoa* y Hecatón en el tercer tratado *Sobre las virtudes*. [126] En efecto, el virtuoso es teórico y práctico de lo que se debe hacer, y lo que debe hacerse (*tà poiētéa*) también debe elegirse (*hairetéa*), mantenerse firme (*hypomēnetéa*), ser constante (*emmenetéa*) y distribuirse (*aponemetéa*), de modo que, si hace unas cosas de manera selectiva, otras con firmeza, otras en forma distributiva y otras con constancia, es entonces prudente, valiente, justo y temperante. Y cada una de las virtudes es recapitulada con referencia a un rasgo dominante propio, por ejemplo la valentía a lo que debe sostenerese; la prudencia a lo que se debe hacer, no hacer y no hacer ni dejar de hacer; y de manera semejante también las demás virtudes giran alrededor de las cosas que les son propias. Siguen a la prudencia la sensatez (*euboulía*) y la comprensión (*sýnesis*); a la templanza la disciplina (*eutaxía*) y el decoro (*kosmiótēs*); a la justicia la equidad (*isótēs*) y la discreción (*eugnōmosýne*); a la valentía la invariabilidad (*aparallaxía*) y el buen tono (*eutonía*).

[127] Tienen la convicción de que no existe ningún intermediario (*metaxú*) entre virtud y vicio, aunque los peripatéticos dicen que el progreso moral es intermediario entre virtud y vicio. Los estoicos sostienen que, así como es

necesario que un madero sea derecho o torcido, de modo semejante se es justo o injusto, y no más justo ni más injusto; lo mismo en el caso de las demás virtudes y vicios. Crisipo sostiene que la virtud puede efectivamente perderse, pero Cleantes que es imperdible; el primero, que puede perderse a causa de la embriaguez y la melancolía; el segundo, que es imperdible a causa de las firmes aprehensiones (*bebaíous katalḗpseis*) <que la sustentan> y que ella es elegible por sí misma. Así entonces nos sentimos feos (*aischynómetha*)[58] por las cosas que hacemos mal, porque sabemos que sólo lo bello es bueno. Y ella (*sc.* la virtud) es también autosuficiente (*autárkēs*) para la felicidad, según dice Zenón, y también Crisipo en el primer tratado *Sobre las virtudes*, y Hecatón en el segundo *Sobre los bienes*. [128] Dice: "si, en efecto, la magnanimidad es autosuficiente para enaltecer todas las cosas y es parte de la virtud, entonces también es autosuficiente la virtud para la felicidad, pues deja de lado las cosas que considera perturbadoras". Sin embargo Panecio y Posidonio dicen que la virtud no es autosuficiente sino que tiene necesidad de salud, de protección económica (*chorēgía*) y de fortaleza.[59]

Sostienen que siempre hay que ejercer la virtud, como dicen los discípulos de Cleantes, pues es imperdible, y en toda ocasión el hombre excelente se vale de su alma, que es perfecta; y que lo justo existe por naturaleza, no por convención, como así también la ley y la recta razón, según

58. Traduzco "nos sentimos feos" y no "nos avergonzamos" para mantener también en la versión del verbo el esquema de oposición *kalón-aischrón* y sus connotaciones estéticas.

59. Cf. n. 36.

dice Crisipo en el tratado *Sobre lo bello*. [129] Opinan que de ningún modo hay que alejarse de la filosofía a causa de la discrepancia <entre doctrinas>, puesto que con ese argumento habría que abandonar la vida toda, como dice Posidonio en sus *Protrépticos*. Y Crisipo sostiene que también son útiles las enseñanzas generales.

Además, consideran que no tenemos ninguna <obligación> de justicia para con los demás animales por su desemejanza <con respecto a nosotros>, como dice Crisipo en el primer tratado *Sobre la justicia* y Posidonio en el primero *Sobre lo debido*. El sabio también se enamorará de los jóvenes que ponen de manifiesto, a través de su figura, su buena disposición natural hacia la virtud, según dice Zenón en la *República*, Crisipo en el primer tratado *Sobre los modos de vida* y Apolodoro en la *Ética*.

[130] <Para ellos> el amor es una tendencia a hacer amigos a partir de la belleza manifiesta, y esto no es trato carnal sino amistad; así pues Trasonides, aunque tenía a su amada bajo su poder, se alejó de ella porque lo despreciaba; por lo tanto el amor es propio de la amistad, como dice Crisipo en su libro *Sobre el amor*, y no es censurable. Y la lozanía juvenil es por cierto flor de virtud.

Si bien los tipos de vida son tres, teorético, práctico y racional (*logikós*), dicen que hay que elegir el tercero, pues el animal racional ha sido producido intencionadamente por la naturaleza para la teoría y para la acción.

También afirman que el sabio se apartará por sí mismo de la vida de un modo razonable, tanto por la patria como por los amigos, y también si se hallare en una situación de severo sufrimiento, de mutilaciones o de enfermedades incurables. [131] Es para ellos cosa establecida que entre los sabios las mujeres deben ser comu-

nes,[60] de modo que aquel a quien le toque tenga relación con la que le toque, según dicen Zenón en la *República* y Crisipo en el tratado *Sobre la República*, pero también Diógenes el Cínico y Platón. Amaremos igualmente a todos los hijos a la manera de padres y será suprimida la rivalidad por adulterio. En otro orden de cosas, el mejor régimen político es el combinado de democracia, realeza (*basileía*) y aristocracia.

Efectivamente, en sus doctrinas éticas sostienen tales cosas y otras más con sus propios discursos demostrativos, pero para nosotros baste con éstas, expuestas en sus rasgos principales y de manera elemental.[61]

60. El primer antecedente de comunidad sexual lo encontramos en *Las asambleístas* de Aristófanes, sin duda anterior al tratamiento del tema por Platón en *República* V.

61. Es decir, en el sentido de exponer los elementos constitutivos fundamentales de la doctrina ética, no en el sentido corriente de una exposición superficial o para un público totalmente profano.

Capítulo 3

Juan Estobeo.
Doctrinas de Zenón y de los restantes estoicos sobre la parte ética de la filosofía

(*Ecl.* II 57-116)

Introducción

1. El autor del extracto de ética estoica en Estobeo (*Eclogae* II 57, 13-116, 18 ed. Wachsmuth)

El libro II de los *Extractos de física y ética* (*Eclogae physicae et ethicae*) de Estobeo (doxógrafo del s. V d.C.) es uno de los tres resúmenes antiguos llegado hasta nosotros que presenta de un modo más o menos sistemático los temas fundamentales de ética estoica. En los últimos años se ha debatido intensamente la autoría de este texto. La historia de ese debate, sin embargo, se remonta al siglo pasado cuando A. Meineke publicó una breve pero densa nota en la que llamó la atención sobre el hecho de que el texto del *Epítome de Dídimo* que se encuentra resumido en Estobeo aparece reproducido literalmente en la doxografía de ética peripatética.[1] A partir de esa observación concluyó que todo este

1. Cf. Meineke (1859), p. 564; Estobeo, *Flor.* IV 39, 28: "La felicidad se genera a partir de acciones bellas y preferidas; por esa razón también es completamente bella, como también lo es la actividad completamente

texto, que en los manuscritos es anónimo, había sido tomado por Estobeo de Ario Dídimo, un estoico del s. I a.C. Meineke pensó lo mismo respecto de la exposición de ética estoica que aquí presentamos; su tesis encontró sustento en otros dos resúmenes de una doxografía estoica que, según Eusebio de Cesárea, procedían de una obra que llevaba el título "Epítome de Ario Dídimo".[2] La interpretación de Meineke fue seguida por H. Diels quien en 1879 le dio un carácter canónico a su hipótesis.[3] Con relación al autor del extracto de ética estoica, Diels concluyó que en Estobeo hay un conjunto bien definido de textos; en lo concerniente a las doxografías éticas, está completamente de acuerdo

artesanal en el caso de los flautistas". Cf. este pasaje con *Ecl.* II 129, 19-130, 12. En Estobeo se encuentran tres doxografías claramente definidas: la primera, que ofrece una introducción general a la ética ("Acerca de la parte [*eîdos*] ética de la filosofía") seguida de algunas definiciones de términos técnicos (como "costumbre", "pasión", "virtud ética", etc.) y una explicación de las opiniones sobre el fin, el bien y el mal (*Ecl.* II 37, 18-57, 12). La segunda doxografía es un detallado resumen de ética estoica (nuestro texto; *Ecl.* II 57, 13- 116, 18), y la tercera que es un detallado resumen de ética peripatética (*Ecl.* II 116, 19-152, 25). Siguiendo la distinción establecida por Hahm ([1990], p. 2945), llamaremos doxografía A, B y C a la primera, la segunda y la tercera respectivamente.

2. Cf. Meineke (1859), p. 564 y Eusebio, *PE* XV 15, 1-9; XV 20, 1-7.

3. Según Diels ([1879], p. 69), los argumentos de Meineke son de tanto peso que "*ya nadie puede dudar*" de que las doctrinas morales sobre los peripatéticos y los estoicos que aparecen en la obra de Estobeo proceden de los extractos (o "selecciones"; *excerpta*) del Epítome de Dídimo. Von Arnim (en su [1895]) parece dar por sentada la posición de Meineke y Diels, y ofrece datos muy escuetos sobre Ario Dídimo.

con Meineke y piensa que todo el texto de Estobeo (en *Ecl.* II 7) pertenece a Ario Dídimo, amigo y filósofo estoico de la corte del emperador Augusto.[4] En 1884 C. Wachsmuth, editor del texto griego de Estobeo, también siguió la hipótesis Meineke-Diels: al comienzo de *Ecl.* II 37, 16 titula "Del Epítome de Dídimo" (*Ek Didímou Epitomês*), aun cuando en los manuscritos no aparece la palabra "Dídimo". Siguiendo la suposición de Meineke (aceptada por Diels), parece admitir su razonamiento sobre los pasajes paralelos que se encuentran en Estobeo y que, probablemente, pertenecen al "Epítome de Dídimo".[5]

En las últimas décadas, uno de los primeros en cuestionar algunos supuestos de la hipótesis Meineke-Diels fue M. Giusta, quien advirtió que dicha hipótesis descansa en dos suposiciones básicas: en primer lugar, las tres doxografías en Estobeo (II 7) proceden de la misma obra, a pesar de que la doxografía A tiene una organización completa-

4. Diels se resiste a aceptar (contra Meineke [1859], pp. 564-565), sin embargo, que en Clemente, *Strom.* I 14, 61, 1-2 (donde Clemente dice que Dídimo atribuyó la máxima "nada en demasía" a Solón y "la medida es lo mejor" a Cleobulo) y en Estobeo II 1, 17.1 (donde aparece la expresión "del *Sobre las sectas* de Dídimo") la referencia sea a Ario Dídimo. Además Diels rechaza abiertamente que en Clemente, *Strom.* I 16, 80, 4 (donde un tal Dídimo establece que en el *Sobre la filosofía pitagórica* Teano fue la primera mujer que hizo filosofía y escribió poesía) el Dídimo que se menciona pueda ser el Ario Dídimo autor de la doxografía estoica, pues el esquema que tenía Diels de la obra de Dídimo no admitía la posibilidad de la existencia de una sección separada sobre la filosofía pitagórica. Cf. Diels (1879), pp. 78-80 y Göransson (1995), pp. 204-206.

5. Véase nota 1.

mente diferente a la B y la C. El segundo supuesto es que el título "Epítome de Dídimo" hace referencia a un resumen compilado por el mismo Dídimo y que el genitivo en el título indica el autor de la doxografía que se titula "Epítome".[6] Giusta desafió ambos presupuestos y procuró mostrar que el genitivo que con frecuencia aparece con el título "Epítome" se refiere al autor (o al título) de la obra resumida en el epítome, no al que hizo el resumen o a la primera versión que había compuesto Ario. Giusta piensa que "El Epítome de Dídimo" hace referencia a un resumen de la doxografía original de Dídimo *hecha por un compilador no identificado*, no a la doxografía compilada por el mismo Dídimo. Postula una doxografía original debida a Ario Dídimo y ordenada por temas (no por escuelas, como sostiene Diels);[7] dicha doxografía registraría las opiniones de varios filósofos sobre cada tema. Giusta conjetura que algún editor posterior extrajo las opiniones de los estoicos y los peripatéticos de esta doxografía más amplia y las unió para hacer un examen de cada una de estas escuelas.[8] Como se ve, a pesar de sus críticas a los presupuestos de Meineke y Diels, Giusta mantiene la tesis de un único autor de las tres doxografías.[9]

La cuestión de la autoría de las doxografías de Estobeo fue retomada de nuevo hace veinte años por A. Kenny,[10]

6. Véase Giusta (1964-1967) y, más recientemente (1986). En griego el caso "genitivo" frecuentemente indica posesión.

7. Diels (1879), p. 72 ss.

8. Giusta (1964-67), vol. I, p. 146 ss.; (1986), p. 102 ss.

9. Giusta (1964), vol. I, p. 39.

10. (1978), pp. 21-22

quien volvió a desafiar la tesis Meineke-Diels, y sostuvo que la doxografía A fue escrita por Estobeo, no por Ario Dídimo. Hace algo más de una década tuvo lugar un congreso dedicado exclusivamente a Ario Dídimo y su importancia para la reconstrucción de la ética estoica y peripatética.[11] C. Kahn y A. A. Long, siguiendo a Meineke y Diels, aceptaron con reservas la posición de que el autor de la doxografía estoica era Ario Dídimo.[12]

En los últimos años aparecieron dos importantes estudios que volvieron a retomar el tema de la autoría de las doxografías de Estobeo y de sus características principales. En 1990 D. Hahm publicó una extensa monografía (más de cien páginas), en la que pasa revista a los estudios principales sobre Estobeo y su obra, la autoría de las tres doxografías, y los problemas de transmisión de dichas doxografías. Hahm, siguiendo a Meineke y Diels, argumenta a favor de la tesis de un único autor para las tres doxografías reproducidas por Estobeo. Por último, la literatura erudita sobre esta cuestión se engrosó desde la aparición en 1995 del libro de T. Göransson, quien dedica al menos dos capítulos a discutir Ario Dídimo, así como la cuestión de las

11. Los trabajos del simposio fueron editados por Fortenbaugh (1983).

12. Kahn muestra cierta reserva al suponer que el nombre "Ario" se usa como una designación rígida para quienquiera que haya sido el que escribió las doxografías B y C (cf. su [1983], p. 3). Long, por su parte, admite que sin duda es plausible que Ario haya escrito o compilado explicaciones de ética estoica y peripatética pero no es indudable que lo haya hecho. De todos modos, encuentra buenas razones para hablar de Ario Dídimo como si fuera la fuente directa o indirecta de Estobeo (cf. su [1983], p. 42).

tres doxografías reproducidas en Estobeo.[13] No es posible comentar en detalle en este lugar los argumentos de Hahm y de Göransson, de modo que sólo ofreceré un apretado resumen de los que me parecen más relevantes para mostrar el estado de la cuestión.[14]

Hahm parece aceptar la conjetura de Giusta de que la forma del título "Epítome de Ario Dídimo" podría permitirnos interpretar que la obra era un resumen (o incluso una versión alterada) de una doxografía escrita por Ario Dídimo. Sin embargo, según Hahm, no estamos obligados a aceptar esta hipótesis pues el título puede ser interpretado como una doxografía compilada por Ario Dídimo. Estobeo mismo podría haber considerado a Dídimo el autor del epítome y, probablemente, también Eusebio. La conclusión general de Hahm es en este punto que "el peso del testimonio apoya la suposición de la hipótesis Meineke-Diels de que 'El Epítome de Dídimo' fue una doxografía compuesta por Ario Dídimo y no fue una versión resumida o reelaborada de la doxografía de Ario Dídimo, como afirmaba Giusta".[15] Hahm tiene reservas, sin embargo, en cuanto a la suposición de Meineke y Diels, según la cual ésta fue la única obra que escribió Ario Dídimo y que las tres doxografías en Estobeo II 7, así como las demás selecciones en Estobeo y Eusebio, provengan de este único Epítome.

Un aspecto importante de la discusión es el de la autoría de las tres doxografías recogidas por Estobeo. Hahm

13. Göransson (1995), especialmente caps. 10-11.

14. Es probable que hayan aparecido otros trabajos posteriores al libro de Göransson, pero no he tenido acceso a nada más allá de este estudio.

15. Hahm (1990), p. 3031.

piensa que el hecho de que cada una de ellas tenga vínculos estilísticos y metodológicos con una cita asociada al nombre de "Dídimo" agrega un apoyo significativo a la tesis de la autoría común de las tres doxografías (A, B y C), y sugiere que su fuente última es una persona llamada "Dídimo".[16] También cree que Giusta tenía razón en distinguir el "Epítome de Ario Dídimo" (que sirvió como fuente a las doxografías B y C) de la doxografía que dio lugar a la doxografía A. De aquí Hahm concluye que el "Epítome de Ario Dídimo" y el tratado "Sobre las sectas de Dídimo" eran dos obras doxográficas diferentes, compuestas en forma independiente por el mismo autor: Ario Dídimo.[17]

Lo que es verdaderamente difícil de establecer es la identidad histórica y biográfica de Ario Dídimo. En su detallado estudio Hahm ofrece un muy completo estudio de las fuentes antiguas que hablan de Ario Dídimo, el filósofo que entró en Alejandría con el emperador Augusto en el año 30 a.C.[18] Lo que genera sospechas en el caso de Ario Dídimo es que, de acuerdo con las fuentes antiguas, el amigo de Augusto siempre es llamado "Ario", nunca "Dídimo", en tanto que el doxógrafo siempre es llamado "Dídimo" o

16. Hahm (1990), p. 3021 (véase también p. 3034). Para un examen detallado de las características metodológicas del autor de las doxografías cf. Hahm (1990), p. 2993 ss. Hahm también hace una comparación bastante detallada entre la doxografía estoica y la peripatética que lo lleva a abonar su tesis de la autoría común (pp. 2997-3000).

17. Hahm (1990), p. 3031.

18. Cf. Hahm (1990), p. 3035 ss. y Diels (1879), p. 80 ss. Giusta ([1964-67], vol. I, pp. 201-204) ofrece detalles sobre la vida de Ario Dídimo.

"Ario Dídimo" y nunca "Ario".[19] Después de un arduo examen de los testimonios, Hahm coincide con Meineke y Diels en que Ario Dídimo debe ser identificado con el filósofo de la corte de Augusto; también admite que su filiación filosófica fue *probablemente* estoica. En suma, la posición general de Hahm es que la hipótesis Meineke-Diels es, en sus aspectos principales, justificada. La metodología común a las tres doxografías confirma que las tres fueron compuestas por el mismo autor y, a pesar de que Estobeo parece haber resumido algunas partes del texto, ha conservado, sin embargo, el texto de Ario Dídimo de un modo relativamente cercano a la forma que le dio Ario. El único punto que resulta cuestionable para Hahm en la hipótesis Meineke-Diels es la atribución de las tres doxografías a la misma obra; según esto, la primera doxografía procedería de una obra de Ario llamada "Sobre las Sectas", en tanto que las doxografías estoica y peripatética habrían tenido su origen en una obra diferente (del mismo Ario) llamada "Epítome" o "Epítomes".[20]

En los últimos años Göransson ha desafiado la interpretación tradicional así como algunas cuestiones de procedimiento y conclusiones de Hahm. Como vimos, Hahm discute primero los problemas de los textos y, después de haber establecido la autoría común para las tres doxografías, se concentra en la cuestión de la identidad del autor.

19. Hahm explica esta incongruencia en el supuesto proceso en que se habría transmitido el nombre (para el cual véase [1990], pp. 3038-3039). Como indica Göransson [(1995), p. 211], esta observación se debe a Heine (1869), pp. 613-614 (citado por Göransson).

20. Hahm (1990), p. 3047.

Göransson se propone proceder en la dirección contraria: en primer lugar, discute (y pone en duda) los argumentos a favor de la identidad de Ario Dídimo que suponen que él es el autor de las doxografías de ética recogidas por Estobeo. En su análisis de los testimonios observa que ninguno de los pasajes que hacen referencia a las relaciones de Ario con Augusto menciona a qué escuela filosófica pertenecía Ario. En dos manuscritos de Diógenes Laercio hay un índice de filósofos que termina con los nombres de Posidonio, Atenodoro, "otro Atenodoro", Antípatro, Ario y Cornuto. Dado que no hay otro filósofo conocido en este período, y puesto que el filósofo Ario de la corte de Augusto era una persona bien conocida, no parece haber razón para dudar de que este Ario es el estoico a quien Diógenes Laercio dedicó un capítulo.[21] Göransson objeta a Hahm el hecho de que discuta este índice *después* de haber establecido que Ario y el doxógrafo son la misma persona, porque de ese modo Hahm se ve autorizado a introducir los textos doxográficos en la discusión (textos cuya autoría ya ha determinado).[22] Después de su detallado examen de los testimonios, Göransson concluye (contra Hahm y la interpretación tradicional) que estamos tratando con otra tradición doxográfica que la representada por Ario Dídimo. Como vimos antes, el doxógrafo es siempre aludido como "Ario Dídimo" o "Dídimo", nunca como "Ario", en tanto que el filósofo de la corte de Augusto siempre es llamado "Ario", nunca "Ario Dídimo". Heine, el primero en observar este importante detalle para

21. Göransson (1995), pp. 209 y 210 n. 1. El índice mencionado se reproduce en EK, testimonio 66.

22. Göransson (1995), p. 210, n. 2.

determinar la identidad del doxógrafo, pensó que se trataba de dos personas: el filósofo estoico de la corte de Augusto y el doxógrafo Ario Dídimo (que era un académico). Diels, sin embargo, rechazó esta conjetura; Göransson sostiene que el argumento de Diels presupone lo que debería probar y que es un buen ejemplo de "petición de principio".[23] Diels concluía que hay varios ejemplos de personas que llevan nombres dobles, y que a veces se los llama por los dos y a veces por uno de ellos. En opinión de Göransson, sin embargo, puede concebirse ("aunque sería más bien extraño") que el filósofo de la corte de Augusto se llamara Ario Dídimo y que el segundo nombre sólo apareciera en los escritos pero no en los registros de su vida pública. Pero esto no puede considerarse como una prueba para la identidad de la persona en cuestión.[24] En cuanto a la identidad de Ario Dídimo, entonces, Göransson coincide con Kenny en que el autor de la doxografía A no puede ser Ario Dídimo.[25]

23. Para los detalles del argumento de Diels (que suponen aspectos filológicos que no viene al caso tratar aquí), cf. su (1879), pp. 86-87 y Göransson (1995), pp. 212-213.

24. Cf. Göransson (1995), p. 213. Creo que puede entenderse que Hahm sigue y acepta el argumento de Diels.

25. Kenny (1978), pp. 21-22 y Göransson (1995), p. 203 ss. La desarticulación en cuanto a la composición de las tres doxografías y, consecuentemente, la posibilidad de que el autor de la primera de ellas (que es diferente desde el punto de vista estructural de las dos restantes) también fue observada por Kahn (1983), Long (1983) White (1983) y por el mismo Hahm (1983), p. 31, n. 2, quien en su estudio de 1990 parece haber cambiado de opinión.

También está de acuerdo con Kenny en que el punto más cuestionable de la hipótesis Meineke-Diels es la tesis de que el autor de las tres doxografías haya sido una sola persona (en este caso, Ario Dídimo). El obstáculo más importante lo ve en el hecho de que la primera doxografía no nos informa la doctrina de una escuela específica (como sí lo hacen la segunda –nuestro texto, que contiene cuestiones de ética estoica– y la tercera, un sumario de ética peripatética) sino que está estructurado por temas, al modo de las doxografías de Aecio.[26] "Si las diferencias entre la doxografía A, por una parte, y las doxografías B y C, por la otra –concluye Göransson– son tan grandes que no pueden provenir de una misma obra, ¿por qué, entonces, deberíamos pensar que Ario Dídimo era el autor de la doxografía A?"[27] Pero si suponemos (como Hahm) que las tres doxografías tienen un autor común, podemos concluir que no puede haberlas escrito antes de Eudoro (filósofo académico mencionado en la primera doxografía),[28] a quien hay que ubicar antes de la mitad del s. I a.C. Lo que no puede hacerse, argumenta Göransson, es lo que hace Hahm, quien afirma que el autor de las doxografías escribió inmediatamente después de este *terminus post quem*, es decir, en el siglo I a.C.[29] La conclusión general de Göransson es que la atribución de la primera doxografía a Dídimo (en Estobeo II 7) se basa en argumentos tan débiles que uno podría aventurarse a concluir que no fue escrita por Dídimo. La consecuencia de los resultados del estudio de Göransson

26. Göransson (1995), p. 224.

27. (1995), pp. 225-226.

28. *Ecl.* II 42, 7 ss.

29. Cf. Hahm (1990), pp. 2980-2982 y Göransson (1995), p. 216.

es, como él mismo dice, la desaparición de la historia de la filosofía antigua de una persona cuya importancia para la filosofía y la doxografía de la época imperial fue considerada muy importante.[30]

Cuando uno concluye la lectura de estos trabajos, que se destacan por su erudición, examen detallado de las fuentes y contexto de la época, *así como por el alto grado conjetural de algunas de sus afirmaciones*, no puede evitar tener una sensación de desilusión. La hipótesis de Giusta, un estudioso pionero en nuestro siglo sobre el tema, de que debe haber existido una doxografía original ordenada por temas y que algún editor posterior extrajo las opiniones de estoicos y peripatéticos y las unió para hacer un estudio de cada una de estas escuelas resulta muy interesante y, hasta cierto punto, convincente. A diferencia de Meineke y Diels, Giusta pensaba que Estobeo había usado dos doxografías intermedias diferentes que había tomado de la obra de Ario Dídimo: una que conservaba el "orden original" y la otra que presentaba el material con un orden completamente diferente. La pregunta en este caso es cómo puede hablarse de "orden original" de un material doxográfico del cual no sabemos cómo era, en realidad, "en su origen".

Al menos parte de la tesis de Hahm también tiene un carácter conjetural. En efecto, Hahm sostiene que la doxografía estoica puede haber sido más resumida que la peripatética (que muestra secciones de exposición más largas), y establece que el resumen y la paráfrasis que encontramos en la doxografía *muy probablemente permaneció fiel al original*.[31]

30. Göransson (1995), pp. 230-231.

31. Hahm (1990), p. 2974 (el destacado es mío).

La pregunta aquí es, de nuevo, cómo podemos saber si el compendio de ética estoica recogido por Estobeo (y *probablemente* escrito por Ario Dídimo) es más o menos fiel a un original que no conocemos, ni del cual tenemos indicios o restos como para darnos una idea (en el contexto de una reconstrucción también conjetural y probable) de cómo habría sido el escrito original. En realidad lo único que parece *probarse* es que, pese a los esfuerzos hechos desde fines del siglo pasado y luego de más de cien años de ardua discusión erudita, el estado de nuestro conocimiento acerca del autor del resumen de ética estoica recogido por Estobeo sigue siendo tan dudoso como lo era cuando Meineke arriesgó por primera vez su hipótesis. Hay un punto, sin embargo, en el que coinciden todos los estudiosos: una lectura cuidadosa del texto que reproduce Estobeo no deja dudas respecto de que se trata de doctrina genuinamente estoica, no sólo por el hecho de que encontramos pasajes casi idénticos en el otro doxógrafo griego que reproduce las teorías éticas estoicas (Diógenes Laercio) sino porque aquellos pasajes que no se encuentran en Diógenes Laercio (como el de la distinción que se hace entre los adjetivos con terminación *-tón* y *-téon*, por ejemplo) se ajustan perfectamente a algunos principios generales de la física y la lógica estoica que están presupuestos en la citada distinción. Por lo demás, aun cuando efectivamente sea el estoico Ario Dídimo el autor del texto en cuestión, lo que está reproduciendo son básicamente doctrinas propias de Zenón, Cleantes, Crisipo, Diógenes de Babilonia, Arquedemo, Posidonio, etc., de modo que probablemente tampoco pueden ser originarias suyas. El mismo Ario, al parecer, no sería más que un doxógrafo en este caso, aunque un estoico convencido. Nuestra conclusión puede resultar ingenua e incluso ser

una verdad de perogrullo, pero ofrece una base más o menos segura para confiar en que este resumen de ética estoica constituye una fuente relevante para el estudio de la filosofía moral del estoicismo antiguo. De hecho, encontramos confirmados la mayor parte de los temas fundamentales discutidos en el extracto de ética estoica citado por Estobeo en autores tan diferentes como Plutarco, Diógenes Laercio, Sexto Empírico, Andrónico y Galeno.[32] En suma, no es seguro que el autor de nuestro texto sea el estoico Ario Dídimo pero, no obstante, tenemos certeza respecto de su contenido que, sin duda, es estoico.

2. ESTRUCTURA, CONTENIDO Y CARACTERÍSTICAS DEL TEXTO

El texto expone, a veces de una manera desordenada, los fundamentos de la ética estoica antigua.[33] El título del extracto de ética estoica ("Doctrinas de Zenón y de los restantes estoicos sobre la parte ética de la filosofía") indica que su

32. Las cuestiones del fin y la felicidad, la virtud como una disposición de la parte rectora del alma, los indiferentes, los bienes y los males, la doctrina de las pasiones, etc., que aparecen en el resumen de Estobeo se tratan casi en los mismos términos en los autores mencionados. A modo de ejemplo, véase D.L. VII 87, 104, 107-110, 125, 127 (*et passim*), Plutarco (*VM* 441a-c; *SR* 1042a-c), Sexto Empírico (*Adv. Math.* XI 46), Andrónico (*De pass.* I) y Galeno, *PHP*, V 1, p. 294, 26 ss. De Lacy; V 2, p. 302, 31 ss. De Lacy; V 6, p. 328, 6 ss. De Lacy; VII 2, p. 434, 30 ss. De Lacy.

33. Encuentro (con White [1983], p. 67) que la exposición estoica en Estobeo es menos organizada de lo que piensa Long (1983).

contenido resume tesis ortodoxas (Zenón, Cleantes, Crisipo y sus sucesores inmediatos: Diógenes de Babilonia, Antípatro, Arquedemo, etc.) y no ortodoxas (Panecio y Posidonio). Esto hace del testimonio de Estobeo un resumen muy completo para la reconstrucción de la ética del estoicismo antiguo y medio, aunque no siempre es sencillo determinar con exactitud la autoría de algunas tesis particulares. La importancia de esta exposición también reside en el hecho de que da testimonio de algunos desarrollos que no aparecen registrados en las otras dos exposiciones sistemáticas de la ética estoica (Diógenes Laercio Y Cicerón). Los más notables son la ya mencionada distinción entre los adjetivos terminados en *-tón* (*hairetón*; "lo elegible") y *-téon*; *hairetéon*; "lo que debe ser elegido") y la diferencia entre tipos de finalidad (meta-fin). Ambas distinciones remiten directamente a la cuestión ontológica fundamental "corpóreo-incorpóreo", tratada en forma sistemática en la física.[34]

Si uno se detiene a analizar la estructura argumentativa del sumario de ética estoica recogido por Estobeo, queda un poco decepcionado. En primer lugar, porque no hay una ilación argumentativa demasiado definida; hay secciones del texto (que ocupan una página o dos) que podrían considerarse como especies de pequeños tratados independientes (dentro del extracto) sobre un tema en particular: sobre la virtud (*Ecl.* II 58-64; 102), sobre los bienes y los males (69-74), sobre el fin (75-77), sobre las pasiones (88-92), sobre los indiferentes y el bien y el valor (79-85), so-

34. El texto de Estobeo también ofrece detalles sobre las características propias del sabio estoico que no se encuentran en Diógenes Laercio ni en Cicerón (véase sobre todo *Ecl.* II 99-116 ed. Wachsmuth).

bre los actos debidos y correctos (85-86), sobre el sabio (99-116), etc., aunque de todos modos cada pequeño tratado es rápidamente interrumpido por otro tema que a veces no tiene mucho que ver con lo que se estaba diciendo hasta ese punto.[35] No encontramos, por otra parte, una estructura argumentativa muy sólida: aunque hay algunos temas que están desarrollados con cierto detalle, otros, en cambio, están tratados sólo superficialmente o, en el mejor de los casos, están sugeridos. Esto último puede verse en *Ecl.* II 110, donde se trata la cuestión del suicidio, un tema caro a los estoicos y muy relevante en su explicación general de la vida buena. El texto de Estobeo dice lacónicamente: "afirman que a veces el suicidio llega a ser de muchas maneras apropiado para los excelentes; para los viles, en cambio, [...] lo apropiado es permanecer vivos". Pero aquí no se explica cuáles son esas veces en las que el sabio puede llegar al suicidio como un resultado de una acción racional; tampoco se explica por qué siendo la vida del vil tan miserable y desdichada, debe continuar viviendo.[36]

35. Un ejemplo claro de esto se encuentra en *Ecl.* II 114, donde se introduce un poco abruptamente una analogía basada en la distinción de cosas saludables e insalubres respecto del cuerpo para mostrar que las cosas saludables son las que se encuentran naturalmente bien dispuestas para producir o conservar la salud. Desde hacía varias páginas, sin embargo, se estaban describiendo de un modo bastante preciso las características del sabio estoico. Cabe destacar, además, que los pasajes indicados como "pequeños tratados" que se concentran sobre una cuestión en particular son interrumpidos por observaciones marginales que corresponden a otras cuestiones de detalle.
36. Detalles sobre estos problemas pueden encontrarse en nuestro capítulo 1.5.

El texto tiene un comienzo un poco abrupto; después del título que indica lo relativo al contenido general del extracto, hay dos verbos (*poiēsomai-árchomai*) en primera persona del singular, cuyo sujeto no puede determinarse con exactitud.[37] Un candidato posible es, en primer lugar, el doxógrafo Estobeo, quien después de esta breve introducción comienza a reproducir el contenido del resumen de ética estoica.[38] Es plausible, sin embargo, que el sujeto de los verbos en cuestión sea el *autor original* del extracto,[39] no el doxógrafo Estobeo que lo está reproduciendo; es probable que el autor original del texto sea también el sujeto de la frase final (en *Ecl.* II 116, 15-18) "yo concluiré aquí mismo cuanto me propuse...". En fin, estos son unos pocos ejemplos que muestran que la estructura del texto es un poco desarticulada, aunque de todos modos expone casi todos los temas importantes de la ética estoica.

Aquí hay que hacer notar que uno de esos temas, el de la disposición apropiada, "afinidad" o "familiaridad" (*oikeíōsis*), no es discutido en la doxografía estoica. Las exposiciones de Diógenes Laercio (VII 85) y de Cicerón (*De fin.* III 16) comienzan su discusión de la ética estoica a partir

37. Cf. *Ecl.* II 57, 15-17.
38. Kahn ([1983], p. 11, n. 1) rechaza esta posibilidad y argumenta que no hay otro pasaje en el que Estobeo hable por sí mismo o con sus propias palabras. Estobeo, dice persuasivamente Kahn, no es tanto un autor sino un selectivo copista; su obra está compuesta casi íntegramente de citas a las cuales él sólo ha dado ocasionalmente los títulos. Diels ([1879], p. 76), en cambio, parece sostener exactamente lo contrario.
39. ¿El estoico Ario Dídimo?

de la consideración del impulso primario del ser vivo hacia su propia preservación. Long ha hecho notar que hay razones para pensar que ésta era una práctica estoica más o menos común,[40] y en el texto de Estobeo se esgrime un argumento que se acerca mucho a la tesis de que el fin es vivir en concordancia con la naturaleza, es decir en concordancia con la virtud.[41] Diógenes Laercio llega a la especificación del fin por una ruta diferente a la que se llega en nuestro texto: su punto de partida es el impulso (*hormḗ*), común a todos los animales, y luego distingue la razón como una característica distintiva de los seres humanos. El autor de la doxografía estoica en Estobeo, en cambio, no dice nada acerca de la relación entre racionalidad y naturaleza humana.[42] Es, de todas maneras, intrigante el hecho de que en la doxografía estoica no se diga una sola palabra acerca de la doctrina de la *oikeíōsis* y en la doxografía peripatética se haga un amplio uso de ella. En efecto, después de decir que la virtud llega a su perfección a partir de tres factores (naturaleza, hábito y razón) y de sostener que el ser humano se diferencia de los demás animales no sólo en cuanto a su cuerpo sino también en cuanto a su alma, el autor de la exposición de ética peripatética afirma que el hombre desea, en primer lugar, ser o existir (*eînai), pues está familiarizado o apropiadamente dispuesto* (*oikeiôsthai*) *consigo mismo por naturaleza,* razón por la cual acepta convenientemente

40. El primer *tópos* en el que se divide la ética estoica es el relativo a los impulsos (cf. D.L. VII 84 y nuestro capítulo 1.1).

41. *Ecl.* II 62, 7-14.

42. Véase Long (1983), pp. 44-45.

lo que se encuentra en las cosas que son según naturaleza y siente aversión por lo que es contrario a la naturaleza.[43]

Otro tema que no es tratado de modo explícito (que aparece en D.L. VII 116 y en Cicerón, *TD* IV 12-14) es el de las pasiones positivas o estados emocionales correctos (*eupátheiai*). Long sugiere que tanto Diógenes Laercio como Cicerón muestran un interés por conectar el concepto de impulso con la conciencia primaria del animal por los valores y el desarrollo de la conciencia moral que el autor de nuestra exposición de ética estoica no muestra. Es cierto que no encontramos en el texto de Estobeo rastro alguno de las pasiones positivas, tal como son tratadas por Diógenes Laercio.[44] Hay, sin embargo, un pasaje en la doxografía estoica,[45] en el que se podría identificar el "impulso moderado" con la "pasión positiva", si bien esto no se dice nunca de una manera explícita y mientras el deseo racional (*boúlēsis*) y el gozo (*chará*) son mencionados (aunque no tratados como "pasiones positivas"), la precaución (*eulábeia*) –el tercer ejemplo de pasión positiva que ofrece Diógenes Laercio– no aparece nunca en el extracto de Estobeo.

43. *Ecl.* II 118, 5-14. En otros pasajes de la exposición de ética peripatética reaparece la noción de *oikeíōsis* (cf. *Ecl.* II 122, 2-4; 123, 9-10; 24-26. 125, 22-126, 2).

44. Long (1983), p. 49 y n. 22.

45. Cf. *Ecl.* II 69, 1 y nota 34 de nuestra traducción.

3. Texto base y características de la traducción

La traducción se basa en el texto griego establecido por Wachsmuth (1884). Esta edición, a pesar de ser el texto estándar, es cuestionable en muchos detalles.[46] Los números en negrita colocados entre [ ] remiten al número de página de la edición de Wachsmuth. Los términos griegos filosóficamente relevantes se transliteran y se colocan entre ( ). Mi traducción procura ser fiel al original pero evita, al mismo tiempo y en la medida de lo posible, una excesiva dureza que la haga ininteligible para el lector español. Las principales dificultades con las que uno se encuentra no son sintácticas sino de léxico. La extraordinaria variedad de "pasiones" o "estados emocionales" (*páthē*), por ejemplo, hace por momentos un poco artificial la traducción de algunos términos. Tal es el caso con los tipos de "temor" (vacilaciones, angustia, zozobras, pavor, terror, etc.) o de "dolor" (pesadumbre, disgusto, aflicción pesar, etc.).

Finalmente, quisiera dejar constancia de que esta traducción es el resultado de parte de una investigación llevada a cabo durante el año académico 1994-1995 en el Departamento de filosofía de la Universidad de Georgetown (USA). Agradezco el apoyo financiero del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas que me permitió trabajar como investigador visitante en dicha Universidad. La primera versión de la traducción completa fue terminada en junio de 1995, durante mi participación en el grupo de lectura de textos de ética estoica en Georgetown. Estoy en deuda con Nancy Sherman, Alfonso Gómez-Lobo y Richard Bett por sus sugerencias y críticas a mis comentarios al texto durante mi participación en el grupo de lectura. La presente versión de la exposición de Estobeo de ética estoica sufrió muchos cambios (creo que para mejor), gracias a las observaciones de detalle que me hicieron llegar A. Gómez-Lobo, R. Bett y A. G. Vigo, y sobre todo gracias a la revisión pormenorizada que hicimos con Victoria Juliá. Mi reconocimiento se hace extensivo a la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires por el subsidio que me permitió trabajar con bibliografía actualizada para la elaboración de las notas al texto, esta introducción a Estobeo y el capítulo 1 durante el período 1996-1997.

M. D. B.

Buenos Aires, abril de 1998.

46. Uno de los más notables es la tendencia a la hipercorrección, una característica de los grandes filólogos alemanes del siglo XIX, que con frecuencia introduce problemas innecesarios.

Variantes textuales

Wachsmuth	*Texto adoptado*
62, 12	
κατὰ	*Omitido (cf. Long [1983], p. 44 y 63, n.13)*
73, 23	
μέρος,	*Sin coma después de* μέρος
74, 17	
κτῆσις	χρῆσις (MSS.)
77, 11	
ὡς ἂν κακὰ	ὡς ἀναγκαῖα *(siguiendo una conjetura de Bett)*
112, 12	
κατάληψιν	ὑπόληψιν (MSS.)

Texto

[57] A continuación haré el comentario (*hypomnematismós*) concerniente a los asuntos éticos, tras retomar los sumarios de las doctrinas indispensables.[1] Comenzaré a partir de este punto.

Zenón afirma que aquellas cosas que participan de la sustancia son existentes.[2] Y entre las cosas existentes unas son bienes (*agathá*), otras males (*kaká*) y otras indiferentes (*adiáphora*). Bienes son cosas de esta índole: prudencia (*phrónēsis*), moderación (*sōphrosýnē*), justicia (*dikaiosýnē*), valentía (*andreía*) y todo lo que es virtud o participa de ella.[3] Males, en cambio, son cosas de este tipo: impruden-

1. El término *anankaîa*, "necesarias", "indispensables" (que califica a *dógmnata*, doctrinas") parece indicar simplemente "las doctrinas necesarias" o indispensables" para hablar de las cuestiones éticas.
2. Una aclaración de esta afirmación puede encontrarse en el capítulo 1.2.
3. Cf. la lista de bienes en Aristóteles, *Ret.* 1362b10-29: felicidad, justicia, valentía, moderación, magnanimidad, magnificencia (estos cinco últimos bienes son virtudes del alma); también incluye Aristóteles entre los bienes

cia (*aphrosýnē*), intemperancia (*akolasía*), [58] injusticia (*adikía*), cobardía (*deilía*) y todo lo que es vicio o participa de él. Indiferentes (*adiáphora*), por su parte, son cosas de esta índole: vida-muerte, reputación-falta de reputación, placer-dolor, riqueza-pobreza, salud-enfermedad y lo similar a esto.

Entre los bienes unos son virtudes pero otros no. Ahora bien, virtudes (*aretaí*) son prudencia, moderación, justicia, valentía, magnanimidad, (*megalopsuchía*) y vigor, es decir fortaleza de alma. No son virtudes, en cambio, gozo (*chará*), regocijo (*euphrosýnē*), audacia (*thárros*), querer (*boúlēsis*)[4] y cosas semejantes. Entre las virtudes, por su parte, algunas son conocimientos (*epistêmai*) y habilidades (*téchnai*) de ciertas cosas, en tanto que otras no. Por tanto, prudencia, moderación, justicia y valentía son conocimientos y habilidades de ciertas cosas; en cambio, la magnanimidad y el vigor o, más precisamente, la fortaleza de alma no son ni conocimientos ni habilidades de ciertas cosas. Análogamente también, entre los males, en tanto unos son vicios (*kakíai*), otros no lo son. Ahora bien, imprudencia (*aphrosýnē*), injusticia (*adikía*), cobardía (*deilía*), pusilanimidad (*mikropsychía*) e impotencia son vicios. Dolor (*lýpē*),[5] temor (*phóbos*) y las cosas semejantes, en cambio, no son vicios.[6] Entre los vicios, empero, unos son ignorancia y falta de habilidad de ciertas cosas, y otros no. Pues bien, imprudencia, intemperancia, injusticia y cobardía [59] son ignorancia y falta de habilidad de ciertas cosas. Pusilanimidad, impotencia y debilidad, en cambio, no son ignorancia ni falta de habilidad de ciertas cosas.

a las "virtudes del cuerpo": salud y belleza. En la lista aristotélica se incluyen riqueza, honores, gloria, etc., cosas que para los estoicos son indiferentes.

4. O "deseo racional"; sobre *boúlēsis* (como un "estado emocional correcto o adecuado") cf. capítulo 1.3.

5. El vocablo "dolor", que habitualmente en español se emplea para traducir el griego *lýpē*, resulta en este caso un poco impreciso. Una alternativa sería traducir *lýpē* por "aflicción"; mantengo, sin embargo, "dolor" pues de

Prudencia es un conocimiento de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que no es ni lo uno ni lo otro, o es un conocimiento de las cosas buenas, de las cosas malas y de las cosas que no son ni buenas ni malas <como propias> del animal racional político por naturaleza (los estoicos también recomiendan que, en el caso de las restantes virtudes, se haga este tipo de consideración). Moderación es un conocimiento de lo que hay que elegir, de lo que hay que evitar y de lo que ni hay que elegir ni hay que evitar. Justicia, por su parte, es un conocimiento distributivo, para cada uno, del valor. Valentía es un conocimiento de las cosas temibles, de las cosas no temibles y de las cosas que no son ni temibles ni no temibles. Imprudencia es la ignorancia de las cosas buenas, [60] de las malas y de las que no son ni lo uno ni lo otro, o la ignorancia de lo que hay que hacer, de lo que no hay que hacer y de lo que ni hay que hacer ni hay que no hacer. Intemperancia es ignorancia de las cosas elegibles, de las evitables y de las que no son elegibles ni evitables. Injusticia es la ignorancia que no

otro modo se dificulta la interpretación de otros términos tales como *áchos* (que aparece como una especie de *lýpē* y traduzco por "aflicción" en 91, 9 y en 92, 14 Wachsmuth).

6. Sin embargo, están cerca del vicio pues conducen a él.

hace referencia a la distribución, para cada uno, del valor. Cobardía es la ignorancia de las cosas temibles, de las que no son temibles y de las que no son ni lo uno ni lo otro. De un modo similar también definen las demás virtudes y vicios a continuación de lo dicho. Y en un sentido más general sostienen que la virtud es una disposición (*diáthesis*) del alma coherente consigo misma respecto de la vida total.

Entre las virtudes unas son prioritarias y otras están subordinadas a ellas. Las prioritarias son cuatro: prudencia, moderación, valentía, justicia.[7] La prudencia se produce en relación con los actos debidos (*kathḗkonta*);[8] la moderación en relación con los impulsos (*hormaí*) humanos; la valentía en relación con la resistencia (*huypomonḗ*) y la justicia en relación con las distribuciones (*aponémēsis*).

De las virtudes subordinadas a éstas, unas se subordinan a la prudencia, otras a la moderación, otras a la valentía y otras a la justicia. Ahora bien, a la prudencia se subordinan el buen consejo (*euboulía*), un buen razonamiento (*eulogistía*), la perspicacia (*anchínoia*), la discreción (*nounécheia*), el tino[9] (*eustochía*) y la inventiva (*eumēchanía*). A la moderación se subordinan el buen orden (*eutaxía*), la ordenación (*kosmiótēs*),[10] el recato (*aidōmēmosýnē*) y la con-

7. Cf. D.L. VII 92.

8. Sobre los "actos debidos" véase capítulo 1.4.

9. Esta palabra es restitución de Wachsmuth y parece justificada; más adelante el texto dice que una de las cualidades del sabio es ser *eústochos*, "atinado" (108, 9-10).

10. Se trata de la "ordenación moral" que, como argumenta Aristóteles (*EN*, 1109a10-16), se opone a la intemperancia (*akolasía*) a la que somos más propensos por el hecho de que nuestra naturaleza nos conduce a los placeres. En este caso, la posición estoica respecto de la "ordenación" debe

tinencia (*enkráteia*). A la valentía la constancia (*kartería*), la audacia (*tharraleótēs*), la magnanimidad (*megalopsuchía*), el buen ánimo (*eupsuchía*) y la laboriosidad (*philoponía*). A la justicia la piedad (*eusébeia*), la servicialidad (*chrēstótēs*), la sociabilidad (*eukoinōnēsía*) y la virtud del correcto intercambio (*eusynallaxía*).

Ahora bien, dicen que el buen consejo es un conocimiento de cuáles cosas y cómo, al actuar, actuaremos convenientemente.[11] **[61]** El buen cálculo es un conocimiento que elige esto en vez de lo otro y recapitula los <actos> que se producen y se llevan a cabo. Perspicacia es un conocimiento que al punto descubre lo debido. Discreción es un conocimiento de las cosas peores y mejores. Tino es un conocimiento (*epistḗmē*)[12] apto para lograr la meta en cada caso. Inventiva es un conocimiento capaz de descubrir la viabilidad de las cosas. El buen orden es un conocimiento de cuándo hay que actuar, qué después de qué, y, en términos generales, del orden de las acciones. Ordenación es un conocimiento de las actividades (*kinḗseis*) decorosas e indecorosas. El recato es un conocimiento que atiende a la correcta censura. Continencia es un conocimiento sobresaliente (*anypérbatos*) de los hechos que se manifiestan según

haber sido similar a la aristotélica; eso explica, en efecto, que la *kosmiótēs* sea incluida entre las virtudes subordinadas a la moderación o temperancia.

11. En este pasaje prefiero mantener los usos del verbo *prátto* que hay en el original, de modo que quede claro que se trata de un hacer ligado a la acción humana (*prâxis*) que presupone un principio de la acción dependiente del agente.

12. Esta última sentencia es restitución de Wachsmuth, quien tiene a la vista el texto de Andrónico, *De pass.*, X 2.

la recta razón.[13] Constancia es un conocimiento que se mantiene firme en los que discriminan correctamente. Audacia es un conocimiento en virtud del cual sabemos que no habremos de desembocar en nada temible. Magnanimidad es un conocimiento que nos hace superiores a lo que naturalmente sucede en las <situaciones> buenas y malas. El buen ánimo es un conocimiento del alma que se presenta a sí misma como invencible. Laboriosidad es [62] un conocimiento que, si no es impedido por un dolor, es capaz de llevar a cabo lo propuesto. Piedad es un conocimiento relativo al cuidado de los dioses. Servicialidad es un conocimiento benéfico. Sociabilidad es un conocimiento de la igualdad en la comunidad política (*koinōnía*). La virtud del recto intercambio es un conocimiento relativo al ejercer de un modo irreprochable el intercambio con los vecinos.

El fin de todas estas virtudes consiste en vivir en concordancia con la naturaleza.[14] Cada una de ellas produce, mediante sus <características> peculiares, al hombre que logra ese <fin>. En efecto, dichas virtudes también contienen las tendencias naturales (*aphormaí*) hacia el descubrimiento de lo debido (*kathêkon*), el equilibrio de los impulsos, las constancias y las distribuciones. Y cada virtud, al realizar armoniosamente también lo que es propio de ella misma, da lugar al hombre que vive en concordancia con la naturaleza.

13. En D.L. VII 93 se define como "una disposición (*diáthesis*) sobresaliente de los hechos según recta razón, o como un hábito (*héxis*) no susceptible de ser vencido por los placeres".

14. Es cierto que, como sugiere Long ([1983], p. 63, n. 12), parece raro decir "el fin de todas estas virtudes". El sentido parece ser que la consecuencia del ejercicio de las virtudes es vivir en concordancia con la naturaleza.

Ahora bien, dicen que estas virtudes ya mencionadas son perfectas en relación con el modo de vida (*bíos*) y que están constituidas a partir de ciertos principios teóricos (*theōrḗmata*). Otras, en cambio, sobrevienen a éstas, aun cuando ellas no son todavía habilidades sino ciertas capacidades que son el resultado de la práctica. Por ejemplo, la salud del alma, su integridad (*artiótēs*), vigor y belleza. Pues tal como la salud del cuerpo consiste en una mezcla equilibrada de los factores calientes, fríos, secos y húmedos en el cuerpo, así también la salud del alma consiste en una mezcla equilibrada de las creencias (*dógmata*) en el alma. Y, de un modo similar, tal como el vigor del cuerpo consiste en una adecuada tensión de los tendones, así también el vigor del alma consiste en una [63] adecuada tensión cuando juzga o actúa o cuando no lo hace.[15] Más aún, tal como la belleza del cuerpo consiste en la simetría (*symmetría*) de los miembros en él dispuestos, los unos respecto de los otros y respecto del todo, así también la belleza del alma consiste en la simetría de la razón y sus partes, no sólo en relación con la totalidad de ella misma sino también las unas respecto de las otras.

Todas las virtudes que son conocimientos y habilidades tienen principios teóricos comunes y, como se ha dicho, el

15. "Alma" es el modo en que se manifiesta el aliento o hálito vital (*pneûma*) en el animal. En cada nivel de realidad (piedras, plantas, animales) hay un "factor neumático" operando: en las piedras es una cierta condición (*héxis*), en las plantas es naturaleza (*phýsis*) y en los animales –entre los que obviamente se incluye al ser humano– es alma (*psychḗ*). Se trata en realidad del mismo factor neumático en distintos grados de tensión (cf. [Galeno], *Intr.* XIV, 726, 1=*SVF* II 716; Filón alejandrino, *Legum Allegoriae*, II, 22-23; *Quod Deus immutabilis sit*, 35-36=*SVF* II 458).

mismo fin. Ésta es la razón por la cual también son inseparables, pues quien tiene una virtud las tiene todas, y quien actúa según una virtud actúa según todas ellas.[16] Se diferencian entre sí, sin embargo, en sus rasgos fundamentales (*kephálaia*), pues los rasgos fundamentales de la prudencia son, principalmente, la teoría y la práctica de lo que hay que hacer y, de acuerdo con una segunda razón, también son la teoría de lo que hay que distribuir y de lo que debe ser elegido y de lo que hay que resistir para realizar de un modo infalible lo que hay que hacer.[17] El rasgo peculiar y fundamental de la moderación, en cambio, es, primariamente, hacer estables los impulsos y considerarlos teóricamente. Pero, de acuerdo con una segunda razón, el rasgo fundamental de la moderación consiste en hacer una consideración teorética de lo que está subordinado a las demás virtudes, para comportarse infaliblemente en los impulsos <de uno>.

Y, de un modo similar, la valentía se refiere primariamente a todo lo que hay que resistir y, de acuerdo con una segunda razón, se refiere a aquello que está subordinado a las demás virtudes. Y la justicia investiga, primariamente, aquello que es acorde con el valor para cada uno, pero según una segunda razón también examina lo restante. Todas las virtudes, en efecto, ponen atención a lo que es propio de todas ellas y a los <aspectos> subordinados <de las virtudes> las unas respecto de las otras. Panecio, en efecto, decía

16. Se trata de la tesis estoica de la "implicación recíproca de las virtudes" que se explica en razón de los principios teóricos comunes que todas ellas comparten; un adelanto de esa idea puede verse en Aristóteles, *EN*, 1144b30-1145a2 (cf. el comentario de Sherman [1989], pp. 105-106 a este texto aristotélico).

17. Cf. este pasaje con D.L. VII 126.

que un resultado similar se produce en el caso [64] de las virtudes, como si se pusiera un único blanco para muchos arqueros y este <único blanco> tuviera dentro de sí mismo líneas de diferentes colores. Luego, cada arquero podría disparar para alcanzar el blanco. Y si <uno de ellos> acertara su disparo, lo haría por dar en la línea blanca, otro por dar en la línea negra, otro por dar en una línea de diferente color. En efecto, tal como estos arqueros hacen del alcanzar el blanco su fin más elevado pero se proponen su logro[18] de diferente modo, de la misma manera también todas las virtudes hacen del ser feliz su fin, el cual consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza, pero logran dicho fin de diferente manera.[19] Dió-

18. Es decir, dar en el blanco.

19. El ejemplo del arquero ya se encuentra en Aristóteles (cf. *EN*, 1094a22-24; véase también 1109a-1109b14). En *EE* 1214b6-9 Aristóteles reitera que "todo el que es capaz de vivir según su propia elección, debe establecer una cierta meta (*skopós*) del vivir bien [...] y llevará a cabo todas sus acciones teniendo en cuenta tal meta". Véase también Platón, *República*, 519c. En el ejemplo de Panecio (que probablemente fue formulado antes por Antípatro; cf. Cicerón, *De fin.* III 22) la meta prioritaria del arquero no es dar en el blanco sino hacer todo lo que de él depende para dar en el blanco. La arquería (como la medicina, la navegación o la retórica) son artes o habilidades cuya meta no es el resultado sino la realización de todo lo que pertenece y corresponde a ese arte en vistas del fin propuesto. Pero el logro del fin no depende sólo de la habilidad o profesionalismo del que posee el arte sino de una cantidad de otros factores que no dependen directamente de él; en la medicina, por ejemplo, la propia constitución del paciente y el tipo de enfermedad que lo aqueja, en la navegación las condiciones del mar, en la arquería un cambio súbito de dirección y velocidad del viento cuando el arquero hace su disparo (para más detalles sobre este punto cf. Striker [1991], pp. 24-35).

genes[20] sostiene que las cosas elegibles por sí mismas se dicen de dos modos: (1) aquellas que, efectivamente, son perfectamente elegibles, tal como las caracterizadas en la distinción previamente mencionada y (2) aquellas que dentro de sí mismas tienen la causa de ser elegibles;[21] y ello precisamente es lo que pertenece a todo bien.

Sostienen que las virtudes son muchas e inseparables las unas de las otras e idénticas en su naturaleza real (*kath' hypóstasin*) a la parte conductora del alma, según la cual, claro está, toda virtud existe y es llamada "cuerpo", pues el pensamiento (*diánoia*) y el alma son cuerpos.[22] En efecto, consideran al aliento (*pneûma*) cálido connatural a nosotros como alma. [65] También pretenden que nuestra alma sea un ser viviente, por cuanto está viva y tiene senso-percepción (*aísthēsis*) y, sobre todo, su parte rectora, a la que, sin duda se denomina "pensa-

20. Se trata del estoico Diógenes de Babilonia, quinto escolarca de la Stoa (para más detalles véase el apéndice 2).

21. Esto sigue la caracterización aristotélica de *Retórica*, 1363b12-17: "Así pues, dado que llamamos 'bien' a lo elegible por sí mismo y no por otra cosa y a aquello que desean todas las cosas y a lo que elegiría quien tiene inteligencia y prudencia, y a lo que es productivo y cuida <del bien> o a aquello a lo que siguen tales cosas, el fin es aquello en vistas de lo cual se da lo demás".

22. La cuestión aquí es que las virtudes son idénticas a la parte rectora del alma pues son el *hēgemonikón* dispuesto de un cierto modo (cf. Plutarco, *VM* 441c=*SVF* I 202 y Sexto, *Adv. Math.* XI 23; debo esta última referencia a Richard Bett, así como algunas sugerencias a la traducción de este pasaje de Estobeo). Para la tesis según la cual lo verdaderamente existente es lo corpóreo cf. nuestro capítulo 1.2.

miento". Esa es la razón por la cual toda virtud es un ser viviente, pues ella es sustancialmente idéntica al pensamiento. En efecto, de acuerdo con esto también afirman que la prudencia consiste en "ser prudente",[23] pues es compatible <con su posición> el que se expresen de este modo.[24]

Entre virtud y vicio no hay intermedio alguno, pues todos los hombres tienen tendencias naturales hacia la virtud[25] y según Cleantes, es como si tuvieran la razón de los dímetros.[26] De ahí que los viles (*phaûloi*) sean imperfectos y los excelentes (*spoudaîoi*) perfectos. Sostienen también que el sabio hace todo de acuerdo con la totalidad de las virtudes, pues toda acción perfecta es propia de él, por lo cual no carece de virtud alguna. Por cierto que, consecuentemente con esto, sostienen como su doctrina que el sabio actúa con discreción, razonadamente, simpóticamente y eróticamente. La persona erótica también se entiende de dos maneras: [1] el que, por ser excelente, es cualificado según la virtud y [2] el que <por ser vil es cualificado> según el vicio en la censura, como si fuera un alocado por

23. Cf. Estobeo, *Ecl.*, I, 138, 14 Wachsmuth=*SVF* I 89.

24. Debo a Alejandro G. Vigo y a Richard Bett útiles sugerencias para mejorar la traducción de esta última frase.

25. Cf. 62, 9-10. El texto griego dice literalmente "tendencias procedentes de la naturaleza" (*aphormàs parà tês phýseos*). La idea en el contexto es que los seres humanos, por el solo hecho de serlo, poseen tendencias o inclinaciones que, procedentes de la naturaleza, condicionan en cierta manera que el ser humano se encamine hacia la virtud.

26. Un dímetro es un verso que tiene dos pies métricos o dos dípodos.

el amor. Y el amor <excelente es propio de la amistad>.[27] El digno de amor (*axiérastos*) [66] es llamado de una manera similar que el digno de amistad (*axiophílētos*), no que el digno de delectación (*axiapolaústos*). Es digno de amor, en efecto, quien es digno de un amor excelente. Y, en cuanto a las virtudes, de una manera similar que la erótica adoptan la virtud simpótica,[28] que, por una parte, es el conocimiento que se ocupa de lo que es apropiado en un banquete, de cómo hay que conducirse en los banquetes y de cómo hay que beber con <los demás comensales>. Y, por otra parte, es el conocimiento de la búsqueda afanosa (*thḗra*) de los jóvenes naturalmente bien dispuestos –conocimiento que es exhortativo hacia la acción según virtud–, y, en general, es un conocimiento del amar noblemente. Esa es la razón por la cual también afirman que el que posee buen sentido se enamorará.[29] El hecho mismo

27. Adoptando la conjetura de Wachsmuth (*tòn spoudaîon philías*), hecha sobre la base de la comparación con D.L. VII 129 y Ateneo, XIII 561c (véase aparato crítico *ad locum*).

28. Como lo aclara inmediatamente el texto, se trata de la virtud propia del *sympósion*, el banquete.

29. Cf. 115, 2-4: "El sabio es erótico y se enamorará de los dignos de amor, que son bien nacidos y naturalmente bien dispuestos". D.L. VII 129 explica esto en los siguientes términos: "El sabio también se enamorará de los jóvenes que, por su semblante, muestren una buena disposición natural hacia la virtud". Sorabji (en su [1993], p. 126, y n.31) hace hincapié en la aprobación estoica (que se sigue de estos pasajes) al amor homosexual; pero la "virtud erótica" (a la que también alude Sorabji, y siempre que se acepte la conjetura de Wachsmuth; cf. nota 27) no se agota en el amor homosexual sino que parece referirse a la amistad entre los virtuosos o excelentes.

de amar, sin embargo, es sólo un indiferente, porque a veces se produce incluso respecto de los viles.[30] Pero el amor no es un apetito (*epithymía*) ni es propio de una cosa vil sino que es una inclinación (*epibolḗ*) a hacer amistades debida a la manifestación de la belleza.

También dicen que el sabio hace bien todo lo que hace, pues como decimos que el flautista o el citarista hacen todo bien –si se entiende que algunas cosas las hace según la flautística y otras según la citarística–, del mismo modo el prudente hace bien todo, es decir todo aquello que hace y no, por Zeus, lo que no hace. En efecto, [67] pensaron que la doctrina de que el sabio hace todo bien concuerda con el llevar a cabo todo según recta razón, es decir como si fuera según virtud, que es una habilidad relativa a la vida total. De un modo análogo, también el vil hace mal todo lo que hace, es decir según todos los vicios.

"Aficiones" (*epitēdeúmata*) no "conocimientos" (*epistêmai*) llaman al amor a la música, al amor a los libros, al amor a los caballos, al amor a la caza y, en general, a las denominadas "habilidades cotidianas"; incluyen estas cosas entre los hábitos excelentes y, consecuentemente, dicen que sólo el sabio es amante de la música y de los libros, y en las demás ocupaciones sucede de manera análoga.[31] Caracterizan "ocupación" del siguiente modo: es un método

30. En las distintas doxografías por lo general no aparece nunca el amar o el amor entre los indiferentes.

31. La palabra traducida por "aficiones" y "ocupaciones" es en ambos casos la misma: *epitēdeúmata*. Ocurre que en el caso de ejemplos tales como "amor a la música, a los libros o a los caballos" uno hablaría más de "afición" que de "ocupación". Una ocupación presupone algún tipo de destreza o

(*hodós*) que, a través de una habilidad o parte de una habilidad, conduce hacia las cosas según virtud.

Afirman que únicamente el sabio es no sólo un buen adivino sino también poeta, retórico, dialéctico y capaz de discernir, aunque no en todo, por cuanto aún necesita de alguna de estas cosas, es decir necesita adquirir ciertos principios teóricos. Y afirman que la mántica es un conocimiento que hace una consideración teórica de señales que, procedentes de los dioses o de divinidades, se hacen extensivas a la vida humana. De modo similar sucede también con las formas de mántica.[32] También dicen que sólo el sabio es sacerdote pero ningún vil lo es, ya que un sacerdote debe ser un experto (*émpeiros*) en cuanto a las disposiciones legales relativas a los sacrificios, plegarias, purificaciones, fundaciones de templos [68] y en cuanto a todas las cosas de esta índole; y, además, no sólo necesita del rito y de la piedad sino también de la experiencia (*empeiría*) del cuidado de los dioses, es decir de lo que está dentro de la esfera de la naturaleza divina. Ninguna de estas cosas, sin embargo, pertenece al vil, por lo cual también todos los insensatos son irreligiosos, pues la irreligiosidad (*asébeia*), al ser un vicio, es ignorancia del cuidado de los dioses, en tanto que

conocimiento que no necesariamente implica una afición (como el amor a la música o a los caballos; claro que podría objetarse que todo depende del nivel de conocimiento que tenga un aficionado respecto de su afición). Más abajo (71, 2-3) se pone como ejemplo de un *epitḗdeuma* a la mántica, y allí la palabra debe significar "ocupación" (más que "afición") pues la mántica presupone la posesión de alguna habilidad o destreza intelectual, de algún conocimiento especializado.

32. Para las cuales cf. *infra* 114, 16-21.

la religiosidad (*eusébeia*), como dijimos, es un conocimiento del cuidado de los dioses.

De modo similar, afirman que los viles son impíos pues la piedad (*hosiótēs*) es caracterizada como "justicia relativa a los dioses". Los viles, en cambio, desvían muchas cosas justas relativas a los dioses, razón por la cual también son impíos, impuros, sucios, abominables y no participan de ritos festivos. Afirman que el participar de ritos festivos (*tò heortázein*), en efecto, es propio de una persona civilizada pues el rito festivo (*heortḗ*) es algo característico de un cierto tiempo durante el cual hay que estar en relación con lo divino, para honrarlo y tenerlo en la consideración apropiada. Quien celebra un rito festivo, por tanto, debe condescender con religiosidad hacia un orden de esta índole.

Además, dicen que todo vil está loco, pues es ignorante de sí mismo y de lo que a él le compete, lo cual es, precisamente, locura. Pero la ignorancia es un vicio contrario a la prudencia, es una locura dispuesta de una cierta manera que hace a nuestros impulsos inestables y excitados.[33] Por esa razón también caracterizan la locura de esta manera: ignorancia excitada (*ágnoia ptoiṓdēs*).

Además, entre los bienes unos pertenecen a todos los prudentes y se dan siempre; otros, en cambio, no. [69] Toda virtud, sensación moderada (*phronímē aísthēsis*), impulso moderado (*phronímē hormḗ*)[34] y cosas similares per-

33. Es decir, hace que nuestros impulsos se vuelvan "excesivos" o, dicho de otra manera, nuestros impulsos inestables y excitados son pasiones. La causa de esto es la ignorancia; aquí puede verse el intelectualismo estoico.

34. Toda acción presupone un impulso (cf. nuestro capítulo 1.3); una acción viciosa también presupone un impulso, pero un impulso "excesivo",

tenecen a todos los prudentes y se dan en todo momento. Pero el gozo, el regocijo y un paseo moderado (*phronímē peripátēsis*) ni pertenecen a todos los prudentes ni se dan siempre. Análogamente, entre los males unos pertenecen a todos los prudentes y se dan siempre, y otros no. Ahora bien, todo vicio, sensación insensata, impulso insensato[35] y cosas semejantes pertenecen a todos los insensatos y se les dan siempre. Pero el dolor, el temor y una respuesta insensata ni pertenecen a todos los insensatos ni se dan en toda ocasión.

Todos los bienes son beneficiosos (*ōphélima*), útiles (*eúchrēsta*), convenientes (*sumphéronta*), ventajosos (*lusitelê*), excelentes (*spoudaîa*), adecuados (*préponta*), bellos (*kalá*) y apropiados (*oikeîa*). Todos los males, por el contrario, son dañinos (*blaberá*), inútiles (*dýschrēsta*), inconvenientes (*asýmphora*), desventajosos (*alysitelê*), viles (*phaûla*), inadecuados (*aprepê*), feos (*aischrá*) e inapropiados (*anoíkeia*).[36]

Afirman que "bien" se dice de muchas maneras; el primer <significado de bien> es como si estuviera en el lugar de una fuente, el cual, precisamente, es caracterizado de esta manera: aquello por lo cual resulta <que algo> sea beneficiado, o aquello por cuya acción (*hyph'hoû*) <algo es beneficiado> (lo que [70] prioritariamente es causa). En un segundo <sentido bien es> aquello en virtud de lo cual (*kath' ho*) resulta <que algo> sea beneficiado. Y <en tercer lugar hay un significado> más general de bien que se hace extensivo también a los significados mencionados con anterioridad: lo que es capaz de producir beneficio.[37] De un modo similar, también el mal es caracterizado según la analogía del bien: aquello por lo cual resulta <que algo> sea dañado, o aquello por cuya acción <algo es dañado>. En un segundo sentido mal es aquello en virtud de lo cual resulta que algo es dañado y, en un sentido más general que éstos, mal es aquello que puede dañar.

Entre los bienes, unos son del alma, otros exteriores y otros no son del alma ni exteriores.[38] Del alma son las virtudes, los hábitos excelentes y, en general, las actividades dignas de elogio. Exteriores son los amigos, los familiares y cosas semejantes. Ni del alma ni exteriores son los excelentes y, en general, los que poseen las virtudes. De manera similar, entre los males unos lo son del alma, otros exteriores y otros no son del alma ni exteriores. Del alma son los vicios acompañados de hábitos miserables y, en general,

es decir una pasión (cf. D.L. VII 110 y aquí 88, 8). Si un impulso excesivo es una pasión, podría pensarse que un impulso moderado es una *eupátheia*, un estado emocional o pasional positivo o correcto (la palabra no aparece en el extracto de Estobeo; véase, sin embargo, D.L. VII 116).

35. Tal vez una expresión sinónima de "pasión" (véase nota anterior).

36. Cf. *infra* 100, 15-101, 4 y D.L. VII 98-99.

37. Es decir, la virtud o la acción según virtud. Cf. Sexto, *PH* III 171: "En un sentido, dicen, bien es aquello por lo cual algo puede ser beneficiado; éste es el bien principal y es virtud. En otro sentido, bien es aquello por lo cual algo llega a ser beneficiado; por ejemplo, la virtud y las acciones según virtud. En tercer lugar, bien es aquello que puede producir beneficio, y esto también es virtud y acción según virtud, pero también los virtuosos, los amigos, los dioses" (un pasaje paralelo puede verse en *Adv. Math.* XI 25-28 con el comentario de Bett [1997], pp. 65-79 y Mansfeld [1989]).

38. Éste es un ejemplo típico del tipo de división llamado "partición" (*merismós*), que resulta de la lista de partes de un todo o de un género (cf. D.L. VII 61-62).

actividades dignas de censura. Exteriores son los enemigos en sus diferentes clases; pero ni del alma ni exteriores son los viles y todos los que poseen vicios.

Entre los bienes del alma unos son disposiciones (*diathéseis*), otros son hábitos (*héxeis*) pero no disposiciones, y otros [71] no son hábitos ni disposiciones. Disposiciones son todas las virtudes; sólo hábitos y no disposiciones son las ocupaciones (*epitēdeúmata*), como la mántica y cosas similares. Ni hábitos ni disposiciones son las actividades según las virtudes, como la conducta prudente (*phronímeuma*), la adquisición de la moderación y cosas similares. De modo semejante también entre los males del alma unos son disposiciones, otros hábitos pero no disposiciones, otros no son ni hábitos ni disposiciones. Disposiciones son todos los vicios, hábitos son sólo las propensiones (*eukataphoríai*), como la malevolencia (*phthonería*), la depresión (*epilypía*) y cosas similares; y, más aún, las enfermedades (*nosḗmata*), esto es las flaquezas morales (*arrostḗmata*), como la codicia (*philargyría*), la embriaguez y cosas similares. Las actividades según vicio, sin embargo, no son ni hábitos ni disposiciones; por ejemplo, el ejercicio de la imprudencia (*aphróneusis*), de la injusticia (*adíkeusis*) y cosas similares a éstas.

Entre los bienes unos son finales (*teliká*), otros productivos (*poiētiká*) y otros son bienes en ambos sentidos.[39] Ahora bien, el [72] hombre prudente y el amigo sólo son bienes productivos. El gozo, el regocijo, la audacia y una caminata moderada, en cambio, sólo son bienes finales. Pero todas las virtudes son no sólo bienes productivos sino también finales,

39. Como se ve enseguida, son bienes "en ambos sentidos" (es decir, productivos y finales) las virtudes.

por cuanto producen la felicidad y la completan, ya que se convierten en partes de ella. De forma análoga, entre los males unos son productivos de la desdicha, otros son finales y otros son males en ambos sentidos. Pues bien, el hombre insensato y el enemigo sólo son males productivos; en cambio, el dolor, el temor, el robo, una pregunta insensata y cosas semejantes sólo son males finales. Los vicios, por su parte, son no sólo males productivos sino también finales, ya que producen la desdicha y la completan, por volverse partes de ella.

Además, entre los bienes unos son elegibles por sí mismos (*di'hautà hairetá*) y otros son productivos. Pues bien, elegibles por sí mismos son todos aquellos que, en vistas de ningún otro, se encaminan a una elección razonable (*eúlogos haíresis*). Pero aquellos que, por ser preparatorios de ciertas cosas diferentes <se encaminan a una elección razonable>, son denominados "productivos". Todo bien también es elegible, pues es aceptable (*arestón*), digno de aprobación (*dokimastón*) y de elogio (*epainetón*). Todo mal, en cambio, es evitable. El bien, en efecto, en cuanto pone en movimiento una elección razonable, es elegible y, en cuanto gracias a él se llega a una elección sin dudar, es grato; y en cuanto (...), es digno de aprobación. Y, de nuevo, en cuanto uno razonablemente podría suponer sobre él que se encuentra entre las cosas que proceden de la virtud, <es digno de elogio>.

[73] Además, entre los bienes unos están en movimiento (*en kinḗsei*) y otros en estado de reposo (*en schései*).[40] En movimiento están los siguientes: gozo, regocijo, una conver-

40. Esto puede comparase con la distinción epicúrea entre placeres cinéticos y catastemáticos (D.L. X 136=Usener 2; Plutarco, *Contra Colotes*, 1122e; Cicerón, *De fin.* II 10).

sación moderada. En estado de reposo, en cambio, los siguientes: una calma bien ordenada, un descanso libre de perturbación, una atención varonil. Entre los bienes que están en estado de reposo unos se dan en el hábito, como las virtudes,[41] y otros se encuentran sólo en estado de reposo, como los bienes mencionados. En la esfera del hábito se encuentran no sólo las virtudes sino también las habilidades que, en el hombre excelente, son transformadas por la virtud y se vuelven inmodificables, pues es como si tales habilidades se convirtieran en virtudes. También afirman que entre los bienes en la esfera del hábito se encuentran incluso las llamadas "aficiones", como el amor a la música, el amor a los libros, el amor a la geometría y cosas semejantes, pues hay como una especie de método capaz de seleccionar las cosas apropiadas en esas habilidades hacia la virtud, un método que conduce esas aficiones hacia el fin de la vida.

Además, entre los bienes unos son por sí mismos y otros se encuentran relativamente dispuestos.[42] Por sí mismos son el conocimiento (*epistḗmē*), el actuar justamente y cosas semejantes. Relativamente dispuestos se encuentran el honor (*timḗ*), la buena voluntad (*eúnoia*), la amistad (*philía*), el acuerdo (*symphonía*). El conocimiento es [1] una aprehensión (*katálēpsis*) segura e inmodificable por la razón,

41. Esta afirmación es problemática ya que parece incompatible con lo dicho antes (cf. 70, 21-71, 4) respecto de que la virtud es una *diáthesis*, no una *héxis*. Una aclaración sobre esta aparente incompatibilidad puede verse en el capítulo 1.4.

42. La expresión *prós tí pos échein* remite al cuarto género del ser (o categoría) estoico: "disposición o modalidad relativa". En su sentido más técnico la disposición relativa hace referencia a ciertos tipos de relación como

[2] y, dicho de otro modo, el conocimiento es un sistema constituido de tales aprehensiones, como la aprehensión racional de los particulares que existe en el hombre excelente. Y [3], de otra manera, es un sistema constituido de conocimientos técnicos (*ex epistemôn technikôn*) [74] que por sí mismo es firme, tal como lo son las virtudes. Y [4], de otro modo, es un hábito inmodificable por la razón que es receptivo de las presentaciones (*phantasíai*); dicen que tal hábito consiste en tensión y poder.[43]

Amistad (*philía*) es la comunidad (*koinōnía*) de un estilo de vida (*bíos*); acuerdo (*symphonía*) es la concordancia de opinión en lo que se refiere a los hechos de la vida. Entre las formas de amistad, es amistad la comprensión (*gnōrimótēs*) entre los conocidos; el trato íntimo (*suynḗtheia*) es amistad entre los íntimos; camaradería (*hetairía*) es una amistad por elección, como la que se daría entre los de la misma edad; hospitalidad (*xenía*) es amistad con los extranjeros. También hay una amistad consanguínea (*syngenikḕ philía*) que se da entre los que son de la misma sangre, y una amistad erótica que surge del amor. La ausencia de dolor (*alypía*) y el buen

"paternidad", casos en los que un término de la relación no tiene sentido independientemente del otro. La palabra "padre", por ejemplo, carece de significado independientemente de "hijo" (cf. Simplicio, *In Cat.* 165, 32-166, 29 Kalbfleisch=*SVF* II 403; véase también Varrón, *De lingua latina*, X 59=*SVF* II 155 y Boeri [1993], pp. 37-39).

43. Como se ve, también en la ética desempeña un papel preponderante la noción de *pneûma*; en este caso, se hace manifiesto en la "tensión" y el "poder" de un hábito que, al igual que una disposición, tiene un carácter corpóreo y, por tanto, debe estar penetrado de *pneûma*.

orden (*eutaxía*) son idénticos a la moderación (*sōphrosýnē*); intelecto (*noûs*) y entendimiento (*phrḗn*), a la prudencia (*phrónēsis*); el compartir y el ofrecimiento desinteresado a la servicialidad (*chrēstótēs*). Ciertamente, por el hecho de que estas cosas se encuentran relativamente dispuestas,[44] fueron llamadas así, lo cual, precisamente, es apropiado observar con cuidado también en el caso de las demás virtudes.

Además, entre los bienes unos son sin mezcla, como el conocimiento, otros mezclados, como la buena procreación (*euteknía*), la buena vejez (*eugēría*), la buena vida (*euzōía*). La buena procreación consiste en un trato (*chrêsis*) excelente de los vástagos según naturaleza; la buena vejez consiste en la utilización[45] excelente de una vejez según naturaleza y, de una manera similar, la buena vida. En esto se pone siempre de manifiesto que también se aplicarán distinciones similares para los males.

[75] Dicen que objeto de elección y de aceptación (*hairetòn kaì lēptón*) son cosas diferentes, pues objeto de elección es aquello que pone en movimiento un impulso

44. "Estas cosas" son la prudencia, la moderación y las virtudes subordinadas que, en cuanto tales, son lo rector del alma dispuesto de una manera determinada.

45. Es la misma palabra *chrêsis* (que en la línea anterior traduje "trato") pero en su sentido habitual de "utilización" o "uso". Resulta intuitivamente claro en qué sentido se tiene una buena vejez cuando se hace un uso o empleo adecuado de la vejez; es más difícil, en cambio, entender en qué sentido uno "haría uso" de la prole, aunque sí es comprensible que uno procree adecuadamente y tenga un trato adecuado con sus hijos.

perfecto,[46] en tanto que objeto de aceptación es aquello que seleccionamos con un buen razonamiento. En la medida en que difiere el objeto de elección del de aceptación, en esa medida también diferirá el objeto de elección por sí del de aceptación por sí y, en general, el bien de lo que tiene valor.

Dado que el ser humano es un animal racional y mortal, social por naturaleza, también dicen que toda virtud humana y la felicidad es una vida coherente y concordante con la naturaleza. Zenón caracterizó el fin del siguiente modo: "vivir en concordancia", esto es vivir según una razón única y armónica, porque aquellos que viven en conflicto con ella son infelices. [76] Los sucesores de Zenón ampliaron <su caracterización> en estos términos: "vivir en concordancia con la naturaleza", ya que supusieron que la afirmación de Zenón era un predicado incompleto. Cleantes, en efecto, su primer sucesor en la escuela, agregó "con la naturaleza" e hizo la siguiente caracterización: "el fin consiste en vivir en concordancia con la naturaleza". Crisipo quería hacer esa caracterización más clara y la expresó de la siguiente manera: "vivir según la experiencia de las cosas que suceden por naturaleza"; y Diógenes <de Babilonia dice que el fin> "consiste en el buen razonamiento en la selección (*eklogḗ*) y rechazo (*apeklogḗ*) de las cosas según naturaleza"; Arquedemo que consiste en "vivir cumpliendo todos los actos debidos"; Antípatro que en "vivir seleccionando continuamente las cosas según naturaleza y rechazando las cosas contrarias a la naturaleza". Y con frecuencia también ha caracterizado el fin del siguiente modo: "hacer todo por uno mis-

46. Esto nos remite a la estructura estoica de la psicología de la acción, para cuya explicación véase lo dicho en el capítulo 1.3.

mo, continua e inalteradamente, para alcanzar las cosas preferidas según naturaleza".[47]

Los de esta escuela sostienen que el fin se dice de tres maneras: en efecto, el bien final es llamado "fin" según el uso filológico, como cuando dicen que la concordancia (*homología*) es un fin.[48] Pero también llaman fin a la meta (*skopós*), como cuando mencionan referencialmente la vida concordante con el atributo adjunto. Y de acuerdo con un

47. Cf. un pasaje paralelo a éste en Clemente, *Strom.*, II 21, 129, 1-6 (ed. Stählin-Früchtel). Como es obvio, "las cosas preferidas según naturaleza" son los indiferentes preferidos: vida, salud, riqueza, reputación. En el pasaje de Clemente hay algunas diferencias leves en la formulación del fin; según su testimonio, Zenón decía que el fin era vivir según virtud, Arquedemo que el fin consiste en vivir seleccionando las cosas que son más fundamentales e importantes (*mégista kaì kuriṓtata*) por naturaleza, sin que sea posible omitirlas. Clemente también nos informa que Panecio caracteriza el fin como "vivir según las tendencias que por naturaleza nos son dadas" y Posidonio que consiste en "vivir haciendo una consideración teórica de la verdad y el orden de todas las cosas, organizándola en la medida de lo posible, y en nada ser conducido por la parte irracional del alma". Como se ve, Posidonio vuelve a un esquema psicológico netamente platónico (para más detalles sobre este aspecto cf. capítulo 1.2). El estoico Aristón, por su parte, que sostuvo algunas tesis heterodoxas respecto de su maestro Zenón de Citio, afirmaba que "el fin consiste en vivir en un estado de indiferencia (*tò adiaphóros échonta zên*) respecto de los intermediarios entre virtud y vicio" (cf. D.L. VII 161 y el apéndice 2).

48. Más que de un uso filológico se trataría de un uso etimológico; la *homología*, la concordancia, es un fin porque, como dice Zenón, "el fin consiste en vivir concordantemente" (*tò homologouménōs zên*; cf. 75, 11-12 y el capítulo 1.5).

tercer significado, llaman fin al objeto último de deseo, aquel al cual todo lo demás es referido. [77] Consideran que fin (*télos*) y meta (*skopós*) son diferentes, ya que meta es el cuerpo propuesto que las personas aspiran alcanzar (...) cuando apuntan a la felicidad, por cuanto todo excelente es feliz y todo vil, por el contrario, es infeliz.

Y entre los bienes, unos son necesarios para la felicidad y otros no. Son necesarios tanto todas las virtudes como las actividades que hacen uso de ellas. No necesarios, en cambio, son el gozo, el regocijo y las ocupaciones. De modo similar, entre los males, unos son necesarios en cuanto necesarios para la infelicidad, y otros son no necesarios. Necesarios son tanto todos los vicios como las actividades que en ellos se dan; no necesarios, en cambio, son tanto todas las pasiones como las flaquezas morales (*arrōstḗmata*) y las cosas semejantes a éstas.

Afirman que ser feliz (*eudaimoneîn*) es el fin, aquello en vistas de lo cual se hace todo (*pánta práttetai*); ello, en cambio, no se hace por ninguna otra cosa. Ser feliz se da en el vivir según virtud, en vivir en concordancia y además, lo que es lo mismo, en vivir según naturaleza. Zenón definió la felicidad del siguiente modo: "la felicidad es un correcto fluir de la vida" (*eúroia bíou*). También Cleantes ha hecho uso de esta definición en sus propios escritos, y Crisipo y todos sus seguidores, cuando dicen que la felicidad no es diferente de la vida feliz; y aunque dicen que la felicidad está propuesta como meta (*skopós*), es fin (*télos*), en cambio, el alcanzar la felicidad que, en realidad, es lo mismo que ser feliz (*eudaimoneîn*). [78] Ahora bien, a partir de esto resulta evidente que <las expresiones> "vivir según naturaleza" (*tò katà phýsin zên*), "vivir noblemente" (*tò kalôs zên*), "vivir bien" (*tò eû zên*) y, a su vez, "lo noble y lo bue-

no" y "la virtud y lo que participa de ella" tienen la misma capacidad expresiva. También se hace manifiesto que todo bien es bello y que, de modo semejante, todo lo feo es malo. Esa es la razón por la cual también "fin", en sentido estoico, tiene la misma capacidad expresiva que "modo de vida según virtud".

Dicen que lo que es objeto de elección y lo que debe ser elegido son diferentes. Lo que es objeto de elección (*tò hairetón*) es todo bien en tanto que lo que debe ser elegido (*hairetéon*) es todo acto beneficioso (*ōphélēma*), que es considerado <como tal> por contener el bien.[49] Por eso elegimos lo que debe ser elegido; por ejemplo, el actuar con prudencia (*tò phroneîn*) que es considerado <como tal> por cuanto contiene prudencia. No elegimos, sin embargo, lo que es objeto de elección, pero si efectivamente <lo elegimos>, elegimos tenerlo. De modo similar también todos los bienes son perdurables (*hypomenetá*) y constantes (*emmenetá*) y, análogamente, sucede en el caso de las demás virtudes, aun cuando no reciban un nombre.[50] Los actos beneficiosos (*ōphelḗmata*) son todos perdurables y constantes. El mismo argumento también se aplica a las demás cosas que son según los vicios.

[79] Tras haber discurrido suficientemente sobre los bienes y los males, sobre lo que es objeto de elección y evitación, sobre el fin y la felicidad, consideramos necesario

49. Sobre las dificultades de la traducción de esta última frase, cf. Tsekourakis (1974), pp. 106-107.

50. Las virtudes que no tienen nombre sólo son virtudes en un sentido amplio. En sentido estricto sólo son virtudes la justicia, la moderación, la prudencia y la valentía.

también exponer lo que se dice sobre los indiferentes según el orden apropiado. Dicen que las cosas intermediarias entre los bienes y los males son indiferentes, al afirmar que lo indiferente se concibe de dos modos: de acuerdo con un primer modo es aquello que no es bueno ni malo, y aquello que no es objeto de elección ni de evitación. Según otro modo es aquello que no pone en movimiento ni un impulso (*hormḗ*) ni una repulsión (*aphormḗ*); de acuerdo con este modo algunas cosas son llamadas indiferentes en un sentido absoluto. Por ejemplo, el tener en la cabeza un número de cabellos par o impar o el estirar el dedo de esta manera o de esta otra manera, o el recoger algo que está por delante, una brizna o un pétalo. De acuerdo con el primer modo, obviamente debe decirse que, según los de esta escuela, los intermediarios entre virtud y vicio son llamados "indiferentes", aunque por cierto no <son indiferentes> en lo que respecta a la selección (*eklogḗ*) o rechazo (*apeklogḗ*). Esa es la razón por la cual también algunos de ellos contienen un valor selectivo en tanto que otros contienen un disvalor no selectivo, pero de ningún modo <contienen un valor> que contribuya a la vida feliz.

Unas cosas son según naturaleza, otras contra naturaleza, y otras no son contra naturaleza ni según naturaleza. Ahora bien, cosas de esta índole son según naturaleza: salud, fuerza, [80] el buen funcionamiento de los órganos de los sentidos y cosas similares; contra naturaleza, en cambio, son cosas de este tipo: enfermedad, debilidad, una mutilación y cosas como éstas; y ni contra naturaleza ni según naturaleza son la condición del alma y del cuerpo en virtud de la cual aquella es receptiva de falsas presentaciones (*phantasíai*) y éste lo es de heridas y mutilaciones, y cosas similares a éstas. Y dicen que el argumento relativo a estas cuestiones se hace a partir

de cosas primeras según naturaleza y contra naturaleza, ya que lo diferente y lo indiferente se encuentra entre lo que es dicho respecto de algo. Porque, afirman, aunque llamáremos indiferentes a las cosas corporales y a las cosas exteriores, afirmamos que ellas son indiferentes respecto al vivir con decoro (aquello en lo cual, precisamente, se da el vivir con felicidad), pero no, por Zeus, respecto al hecho de estar en concordancia con la naturaleza, ni en relación con el impulso ni la repulsión.

Además, entre los indiferentes unos tienen más valor, otros menos; unos son por sí, otros productivos; y unos son preferidos, otros dispreferidos y otros no son ni lo uno ni lo otro. Preferidos son todos aquellos que, pese a ser indiferentes, tienen mucho valor, como sucede en el caso de los indiferentes.[51] Dispreferidos, en cambio, son todos aquellos que, similarmente, tienen mucho disvalor; ni preferidos ni dispreferidos son todos aquellos que no tienen mucho valor ni disvalor.

Entre los preferidos unos lo son del alma, otros del cuerpo y otros exteriores. Del alma son [81] los siguientes: una buena disposición natural (*euphyía*), progreso (*prokopḗ*), memoria (*mnḗmē*), agudeza de inteligencia, un hábito según el cual las personas se mantienen firmes en el <cumplimiento> de los actos debidos y las habilidades que mayormente son capaces de cooperar para la vida según naturaleza. Preferidos del cuerpo son salud, buena sensibilidad y cosas similares a éstas; entre los preferidos exteriores están los padres, los hijos, una propiedad mesurada, aceptación entre los hombres. Entre los dispreferidos del alma están las cosas opuestas a las ya mencionadas; y los dispreferidos del cuerpo y exteriores similarmente se oponen a los preferidos ya mencionados del cuerpo y exteriores.[52] Ni preferidos ni dispreferidos del alma son la presentación (*phantasía*), el asentimiento (*synkatáthesis*), y cuantas cosas son de esta índole; del cuerpo son blancura, negrura, brillantez y todo placer y padecimiento y alguna otra cosa de este tipo. Entre las cosas exteriores que no son preferidas ni dispreferidas se encuentran las siguientes: aquellas que al ser baratas y no conllevar provecho alguno, tienen por sí mismas una utilidad absolutamente insignificante.

51. *sic.* Es decir, los indiferentes preferidos tienen mucho valor (véase la caracterización de fin de Antípatro) y por eso, pese a ser indiferentes, son preferidos y objeto de nuestra selección. Lo paradójico es que, sin embargo, no contribuyen a la felicidad.

Puesto que el alma es superior al cuerpo, también sostienen que, en relación con el vivir según naturaleza, las cosas del alma que son según [82] naturaleza y preferidas comportan más valor que las del cuerpo y las exteriores. Por ejemplo, la buena disposición natural del alma hacia la virtud es superior a la buena disposición natural del cuerpo; y de un modo similar sucede en los demás casos.

Además, afirman que entre los indiferentes unos promueven el impulso, otros la repulsión y otros ni el impulso ni la repulsión. Pues bien, promotores del impulso son aquellos que, precisamente, estábamos diciendo que son según naturaleza; promotores de la repulsión, en cambio, los que

52. Es decir, las cosas pueden ser preferidas o dispreferidas, pueden ser bienes del alma o del cuerpo. Sobre el antecedente cínico y socrático de la tesis de la autosuficiencia de la virtud para la felicidad cf. Vlastos (1991), p. 208, y n. 37. Vlastos desarrolla un interesante apartado que titula "El principio socrático de la soberanía de la virtud" (cf. pp. 209-214).

son contrarios a la naturaleza; ni del impulso ni de la repulsión los que no son ni lo uno ni lo otro, como el tener un número par o impar de cabellos.

Entre las cosas que son indiferentes según naturaleza, unas son primarias según naturaleza, otras por participación. Primarias según naturaleza son el movimiento (*kínēsis*) o los estados (*schéseis*) producidos según las razones seminales, como una aptitud (*artiótēs*), la salud, la sensación (*aísthēsis*) (quiero decir la aprehensión [*katálēpsis*]) y el vigor. Por participación, en cambio, son aquellas que participan del movimiento y del estado producido según las razones seminales;[53] por ejemplo, una mano diestra, un cuerpo saludable y sentidos que no estén cercenados. De modo similar y por analogía ocurre en el caso de los indiferentes que son contrarios a la naturaleza.

Todas las cosas según naturaleza son objeto de aceptación (*lēptá*), en tanto que todas las cosas contrarias a la naturaleza no son objeto de aceptación. Entre las cosas según naturaleza, unas [83] son aceptables por sí mismas, otras por otras. Por sí mismas son todas aquellas que, a modo de una conversión (*protreptikôs*), son promotoras de un impulso hacia sí mismas o se consagran a sí mismas, como la salud, la buena sensibilidad, la falta de padecimiento y la belleza del cuerpo. Productivas, en cambio, son aquellas

53. Se refiere a las "razones seminales" que describen el modo de la actividad de dios (como principio activo) en la materia. Toda forma de cambio y de desarrollo de las cosas particulares se rige según la naturaleza o dios, una condición semoviente que completa y mantiene unidas las cosas según las razones o principios seminales (para el modo de la manifestación del principio activo en la materia, cf. D.L. VII 148-149).

que, de una manera mitigada, promueven un impulso hacia otras cosas y no <lo promueven> a modo de conversión hacia sí mismas; por ejemplo, la riqueza, la fama y las cosas semejantes a éstas. De una manera similar también entre las cosas contrarias a la naturaleza, unas son inaceptables (*álēpta*) por sí mismas, otras por ser productivas de cosas inaceptables por sí mismas.

Todas las cosas según naturaleza tienen valor (*axía*), y todas las cosas contrarias a la naturaleza disvalor (*apaxía*). El valor se entiende de tres modos: [1] el precio (*dósis*) y la estima (*timḗ*) por sí mismo, [2] el intercambio (*amoibḗ*) del experto y [3] el valor, que Antípatro denomina "selectivo", en virtud del cual, una vez dadas ciertas cosas, elegimos estas cosas particulares en vez de estas otras. Por ejemplo, la salud en vez de la enfermedad, la vida en vez de la muerte, la riqueza [84] en vez de la pobreza. Análogamente, también afirman que el disvalor se entiende de tres maneras, siendo sus significados opuestos a los mencionados en el caso del triple <significado> de "valor".

Diógenes[54] sostiene que el precio es un juicio, en la medida en que es según naturaleza o en cuanto ofrece una utilidad por naturaleza. Lo que es objeto de aprobación (*tò dokimastón*) no hay que tomarlo en el sentido en que se dicen las cosas que son sometidas a examen (*tà prágmata dokimastá*) sino en el sentido en que afirmamos que el que examina ciertas cosas es un examinador. Ahora bien, afirma que una persona semejante es examinadora del intercambio. Y estos son dos tipos de valor, en virtud de los cuales decimos que ciertas cosas preceden en valor, en tanto que

54. Se trata de nuevo del estoico Diógenes de Babilonia.

afirma que el tercer tipo de valor es aquel según el cual decimos que ciertas cosas tienen dignidad (*axíōma*) y valor, el cual no se produce en relación con los indiferentes sino únicamente respecto de las cosas excelentes. Sostiene que a veces hacemos uso del nombre "valor" en vez de "atinente a" (*epibállontos*); así se aplica en la definición de la justicia, cuando se dice que es un hábito distributivo del valor para cada uno. En efecto, es como aquello que atañe a cada uno.

Entre las cosas que tienen valor, unas tienen mucho valor, otras poco. De modo similar también, entre las cosas que tienen disvalor unas tienen mucho disvalor, otras poco. Ahora bien, las que tienen mucho valor son llamadas "preferidas" (*proēgména*), en tanto que las que tienen mucho disvalor "dispreferidas" (*apoproēgména*). Zenón fue el primero en establecer estas denominaciones para las cosas. Dicen que preferido es aquello que, a pesar de ser indiferente, [85] lo elegimos según una razón preferencial (*katà proēgouménon lógon*). Un argumento similar se aplica a lo dispreferido, y los ejemplos son idénticos por analogía. Ninguno de los bienes es preferido, por cuanto ellos poseen un valor supremo (*megístē axía*); lo preferido, en cambio, al poseer un lugar y valor secundarios, se encuentra, en cierto modo, muy próximo a la naturaleza de los bienes. En efecto, en la corte, el rey no se encuentra entre los preferidos sino que preferidos son quienes están ubicados por debajo de él y tales cosas son llamadas "preferidas" no por contribuir a un cierto estado de felicidad ni por colaborar con dicho estado sino por ser necesario que la elección de esas cosas preferidas prevalezca sobre la de las cosas dispreferidas.

El tópico relativo al acto debido (*tò kathêkon*) sigue al tratamiento concerniente a los preferidos. Acto debido se define así: "coherencia en la vida, aquello que una vez realizado, comporta una justificación razonable" (*eúlogos apología*). Lo contrario al acto debido es del modo contrario. Esto también se hace extensivo a los animales irracionales, ya que también ellos llevan a cabo alguna actividad de una manera coherente con su propia naturaleza. Pero en el caso de los animales racionales acto debido se define así: "la coherencia en el estilo de vida" (*tò akólouthon en bíoi*). Y sostienen que, entre los actos debidos, unos son perfectos, los que sin duda también son llamados "actos correctos" (*katorthṓmata*). Actos correctos son las actividades (*energḗmata*) según virtud, como el actuar con prudencia y con justicia. [86] No son actos correctos, en cambio, los que no son así, a los que, claro está, no denominan "actos debidos perfectos" sino "intermedios" (*mésa*), como contraer matrimonio, presidir una embajada, conversar y cosas semejantes.

Entre los actos correctos unos están entre las cosas que son necesarias, otros no; entre las cosas que son necesarias están los actos beneficiosos (*ōphelḗmata*) que son predicados, como actuar con prudencia y con moderación. No están entre lo que es necesario, los que no son así. De modo similar el mismo tratamiento se da también en el caso de los actos contrarios a lo debido.

Pero todo lo contrario a lo debido se produce en el animal racional como un acto incorrecto (*hamártēma*); y una vez cumplido totalmente, un acto debido (*kathêkon*) se convierte en un acto correcto (*katórthōma*). El acto debido intermedio, por su parte, se mide con ciertos indiferentes que, elegidos en contra o a favor de las tendencias naturales,[55] conllevan una abundancia tal que si no estuviéramos

55. Cf. *infra* 110, 13-15.

permanentemente adoptándolos o rechazándolos no podríamos ser felices.

Dicen que lo que pone en movimiento el impulso no es más que la presentación impulsiva directa de lo que es debido. El impulso es, en sentido genérico, un movimiento (*phorá*) del alma hacia algo; [87] y el impulso que se produce en los animales racionales y el que se produce en los irracionales se considera que son sus especies. <Estas especies de impulso>, sin embargo, no han recibido nombres <diferentes>. El apetito (*órexis*), en efecto, no es un impulso racional sino una especie de impulso racional. Uno podría definir con propiedad "impulso racional" al decir que es un movimiento del pensamiento hacia algo de lo que se encuentra en el dominio de la acción. Repulsión (*aphormḗ*), en cambio, se opone a impulso, y es un cierto movimiento del pensamiento apartado de algo de lo que está en el dominio de la acción.[56] Y de un modo peculiar también llaman apetición (*órousis*) a un impulso, que es una especie de impulso práctico. Y la apetición es un movimiento del pensamiento hacia algo futuro. De modo que, hasta aquí, impulso se dice de cuatro modos, en tanto que repulsión de dos. Pero cuando también se agrega la disposición impulsiva del carácter, a la cual obviamente también llaman "impulso" de un modo peculiar, y desde la cual resulta el impulso, éste se entiende de cinco maneras.

Las especies de impulso práctico son muchas; entre ellas también se encuentran los siguientes: propósito (*próthesis*), proyecto (*epibolḗ*), preparación (*paraskeuḗ*), emprendimiento (*encheírēsis*), elección (*haíresis*), preferencia (*proaíresis*), querer (*boúlēsis*), voluntad (*thélēsis*). Ahora bien, dicen que un propósito es una indicación de acabamiento; proyecto es un impulso anterior al impulso; preparación es una acción anterior a la acción; emprendimiento es un impulso en algo que ya está a la mano; elección es un querer que surge de una reconsideración; preferencia es una elección antes de la elección; querer es un deseo razonable;[57] voluntad es un querer de buen grado.

56. Esta última sentencia es un agregado de Wachsmuth, quien tiene a la vista el pasaje paralelo de Galeno, *PHP*, IV 2, p. 338, 14 M.

[88] Todos los impulsos son asentimientos (*synkatathéseis*), y los impulsos prácticos también contienen el <factor> motor. Y en realidad los asentimientos lo son a una cosa, en tanto que los impulsos lo son hacia otra; y los asentimientos lo son a ciertas proposiciones (*axiṓmata*) y los impulsos a los predicados (*katēgorḗmata*) que, en cierto modo, están contenidos en las proposiciones a las cuales se da asentimiento. Dado que específicamente la pasión corresponde al impulso, hablemos a continuación de las pasiones.

Afirman que la pasión es un impulso excesivo y desobediente a la razón selectiva, o un movimiento irracional[58]

57. Es decir, es un deseo racional.

58. Esta palabra es un agregado de Wachsmuth (cf. 89, 5 y D.L. VII 110: "La pasión misma es, según Zenón, el movimiento del alma irracional y contrario a la naturaleza o un impulso excesivo"). Striker (al comentar este pasaje de D.L. y éste de Estobeo) observa que la disyunción "o" en esta formulación es curiosa pues no resulta claro si se están presentando dos definiciones alternativas o si el "o" es explicativo, de modo que se esté implicando que la pasión es irracional y no natural porque es un impulso excesivo o viceversa (cf. su [1991], p. 64, n. 38). Para simplificar el asunto, podría decirse que se trata de una disyunción inclusiva.

del alma que es contrario a la naturaleza (y todas las pasiones son propias de la facultad conductora del alma), por lo cual también toda excitación (*ptoía*) es pasión y, a su vez, toda pasión es excitación. Puesto que la pasión es de tal índole, hay que suponer que en tanto unas pasiones son primarias y fundantes, otras, en cambio, se refieren a éstas. Primarias en género son estas cuatro: apetito (*epithymía*), temor (*phóbos*), dolor (*lýpē*), placer (*hēdonḗ*). Ahora bien, apetito y temor van adelante, aquel con relación a lo que se muestra como bueno, éste en relación a lo que se muestra como malo. Placer y dolor, por su parte, sobrevienen al apetito y al temor: placer toda vez que logramos aquello que apetecíamos o evitamos lo que temíamos. Dolor, en cambio, toda vez que no logramos lo que apetecíamos o nos encontramos con lo que temíamos. Pero en el caso de todas las pasiones del alma, cuando [89] dicen que son creencias (*dóxai*), adoptan <la expresión> "creencia" (*dóxa*) en vez de "suposición débil" (*asthenḕs hypólēpsis*) y "vivaz" (*prósphaton*) en vez de "<factor> motor de una contracción (*systolḗ*) o una expansión (*éparsis*) irracionales". <Las expresiones> "irracional" y "contrario a la naturaleza" no <se emplean con su significado> común sino que "irracional" es igual a "desobediente a la razón". Toda pasión, en efecto, es violenta dado que los que se encuentran inmersos en estados pasionales con frecuencia se dan cuenta de que no conviene hacer esto, pero al ser arrastrados por la vehemencia como por un caballo desobediente, son conducidos a hacerlo, por referencia a lo cual también muchas veces al hablar comparan esto al dicho:

"Pese a mi convicción (*gnṓmē*), la naturaleza me fuerza."[59]

59. Fragmento de Eurípides (Nauck 837).

En efecto, ahora llama "convicción" a la comprensión (*eídēsis*) y al conocimiento (*gnôsis*) de las cosas rectas. En el esbozo de la explicación de la pasión se adopta <la expresión> "contrario a la naturaleza" como algo que sucede en contra de la razón recta y natural. Pero todos los que se encuentran inmersos en estados pasionales rechazan la razón, si bien no como quienes han sido totalmente engañados en cualquier cosa sino de una manera peculiar. Pero quienes han sido engañados en razón de que los principios son átomos,[60] [90] una vez que se les ha enseñado que no lo son, se apartan de ese juicio (*krísis*). No obstante, los que se encuentran inmersos en estados pasionales, aun cuando lo adviertan o aun cuando se les enseñe que no hay que sentir dolor o temor o, en general, que su alma no debe estar inmersa en estados pasionales, sin embargo, no dejan de lado tales estados, sino que son conducidos por las pasiones a ser dominados por la tiranía <que ellas les imponen>.[61]

Ahora bien, dicen que el apetito (*epithymía*) es un deseo (*órexis*) desobediente a la razón;[62] su causa es el creer (*tò doxázein*) que un bien se aproxima, y cuando dicho bien está presente nos desentendemos del <deseo>, por cuanto la creencia (*dóxa*) misma de que ese bien sea en verdad el objeto de deseo contiene el <carácter> vivaz que mueve desordenadamente. Temor, por su parte, es una

60. Véase Epicuro, *Carta a Pitocles* 85-86; *Carta a Heródoto* 43-44. Cf. también el epicúreo Lucrecio, *De rerum natura*, II 80-124.

61. Sobre la teoría estoica de las pasiones y la acción incontinente, véase capítulo 1.3.

62. "Irracional", se ha dicho, es igual a "desobediente a la razón". Según la versión de D.L. VII 113, "el deseo es un apetito irracional".

desviación (*ékklisis*) desobediente a la razón, cuya causa es el creer que algo malo se aproxima, porque tal creencia contiene el <carácter> vivaz que promueve que ello mismo sea realmente evitable. Dolor es una contracción (*systolḗ*) del alma desobediente a la razón, cuya causa es el creer que un mal vivaz está presente, ante el cual es apropiado contraerse. Placer, en cambio, es una expansión (*éparsis*) del alma desobediente a la razón, cuya causa es el creer que un bien vivaz está presente, por el cual es apropiado expandirse.[63]

Ahora bien, las siguientes cosas se clasifican bajo el apetito: [91] ira (*orgḗ*) y sus especies –fogosidad (*thymós*), furia (*chólos*), cólera (*mênis*), resentimiento (*kótos*), amarguras (*pikríai*) y cosas por el estilo–, deseos sexuales intensos, anhelos (*póthoi*), ansias (*hímeroi*), amor a los placeres, a la riqueza, a la fama y cosas semejantes. Bajo el placer, en cambio, el goce malévolo (*epichairekakía*), autogratificaciones (*asmenismoí*), encantamientos (*goēteîai*) y cosas semejantes. Bajo el temor, vacilaciones (*óknoi*), angustias (*agōníai*), consternación (*ékplēxis*), vergüenzas (*aischýnai*), zozobras (*thóryboi*), supersticiones (*deisidaimoníai*), pavor (*déos*) y terrores (*deí-*

63. El dolor y el placer son, respectivamente estados de depresión ("contraerse") y exaltación ("expandirse"). He optado por traducir literalmente en ambos casos porque, de otro modo, se pierde de vista el hecho de que dolor y placer son estados del *pneûma* (el aliento o hálito vital), cuyos movimientos de contracción y expansión determinan que estemos deprimidos o exaltados (el movimiento neumático es descripto como un movimiento tensional de los cuerpos, "que se mueve hacia afuera y hacia adentro simultáneamente"; cf. Nemesio, *De natura hominis*, 18, 5-8, ed. Morani (=*SVF* II 451); Simplicio, *In Cat.* 269, 14 ss. ed. Kalfleisch=*SVF* II 452; Alejandro, *De mixtione*, 224, 24-25 ed. Bruns).

mata). Bajo el dolor, envidia (*phthónos*), celo (*zêlos*), malevolencia (*zēlotypía*), compasión (*éleos*), pesadumbre (*pénthos*), disgusto (*áchthos*), aflicción (*áchos*), tribulación (*anía*), pena (*odýnē*), fastidio (*ásē*).

Pues bien, ira es el apetito por castigar al que parece haber cometido injusticia contra lo que conviene; fogosidad es una ira en su comienzo; furia es ira inflamada; cólera es una ira aplazada y guardada desde hace tiempo; resentimiento es una ira que acecha por la oportunidad de venganza; amargura es una ira que estalla de repente; amor (*érōs*) es una tendencia a hacer amigos por causa de belleza manifiesta; anhelo es un apetito amoroso por lo que está ausente; ansia es un apetito por la compañía del amigo ausente; amor al placer es un apetito por los placeres, amor a la riqueza lo es por la riqueza, amor al honor por el honor.

El goce malévolo es un placer por los males ajenos; autogratificación es un placer por las situaciones inesperadas; encantamiento es un placer que se logra gracias a una visión engañosa. [92] Vacilación es un temor por una actividad futura; angustia es el temor al fracaso o, de otra manera, el temor a la frustración; consternación es el temor por una presentación desacostumbrada; vergüenza es el temor por la falta de reputación; zozobra es un temor apremiante acompañado de un sonido de la voz;[64] superstición es el temor a los dioses o a las divinidades; pavor es el temor a lo terrible; terror es un temor causado por la razón.[65]

64. Véase, sin embargo, D.L. VII 113: "zozobra es un temor acompañado de excitación en la voz".

65. El significado de esta caracterización no me parece muy claro; tal vez quiere decir que, al tomar conciencia (gracias a la razón) de un hecho digno

Envidia es un dolor por los bienes ajenos; celo es un dolor por el hecho de que otra persona obtenga lo que uno desea y no <obtiene>; pero el celo también se entiende de otra manera: como un elogio de lo que se carece, y todavía de otra manera, como una imitación <de lo que se consideraría> mejor <que lo que se posee>. Rivalidad es un dolor por el hecho de que otro también obtiene lo que uno deseaba; compasión es un dolor porque alguien parece estar sufriendo inmerecidamente; pesar es un dolor por una muerte a destiempo; disgusto es un dolor opresivo; aflicción es un dolor que lleva a silencio; tribulación es un dolor en la conversación; tristeza es un dolor penetrante y dañino; tormento es un dolor acompañado de maltrato. De estas pasiones, unas muestran de dónde provienen, tal como compasión, envidia, goce malévolo, vergüenza. Otras, en cambio, muestran la naturaleza peculiar (*idiótēs*) del movimiento, como pena, terror. [93] La proclividad (*euemptōsía*) es una propensión hacia la pasión, que es como una de las funciones contrarias a la naturaleza; por ejemplo, depresión (*epilypía*), irascibilidad (*orgilótēs*), malevolencia (*phthonería*), apasionamiento (*akrocholía*) y cosas semejantes. La proclividad también se produce en relación con otras funciones que son contrarias a la naturaleza; por ejemplo, en relación con robos, adulterios y soberbias, en virtud de las cuales las personas son llamadas ladronas, adúlteras y soberbias. La enfermedad, por otra parte, es una opinión propia del deseo que se ha extendido hasta convertirse en

de temer, uno entra en estado de terror. No obstante, uno asociaría más intuitivamente el terror con un estado emocional en el cual no desempeñaría papel alguno la razón.

un hábito y se ha hecho firme, según el cual las personas suponen que lo que no es digno de ser elegido es extremadamente digno de ser elegido, tal como la pasión por las mujeres, por el vino o por el dinero. Hay ciertas cosas también que son contrarias a estas enfermedades y se producen por rencor, tal como la misoginia, la aversión al vino y la misantropía. Las enfermedades que ocurren junto con debilidad son llamadas "flaquezas morales" (*arrōstḗsmata*).

Dicen que un acto correcto (*katórthōma*) es un acto debido (*kathêkon*) que contiene todas las medidas (*arithmoí*) o, como dijimos anteriormente,[66] un acto debido perfecto. Y un acto incorrecto (*hamártēma*) es aquel que se hace en contra de la recta razón, o aquel en el cual algún acto debido ha sido omitido por un animal racional.

También dicen que los bienes son todos comunes a los excelentes, en cuanto que quien beneficia a alguno [94] de sus vecinos también se beneficia a sí mismo. Y la concordia (*homónoia*) es el conocimiento de los bienes comunes, aquello en virtud de lo cual también todos los excelentes están de acuerdo los unos con los otros, porque coinciden en los asuntos de la vida. Los viles, en cambio, al disentir unos con otros, son adversarios, se injurian entre sí y son enemigos.[67]

Sostienen que lo justo lo es por naturaleza (*phýsei*), no por convención (*thései*). Para ellos se sigue que corresponde que el sabio participe en política y, sobre todo, en aquellos regímenes políticos de una índole tal que exhiban un cierto progreso

66. Cf. *supra* 85, 19-20.

67. Un interesante adelanto de la noción de "concordia" como el acuerdo entre los buenos o excelentes y la "discordia" como la característica de los viles puede verse en Aristóteles, *EN* 1167b1-15.

hacia las formas de gobierno perfectas. Legislar, educar a las personas, y además escribir aquello que puede beneficiar a los que se encuentran con las letras es propio de los excelentes, así como ser condescendiente con el matrimonio y también con la procreación, no sólo en propio beneficio sino también en el de la patria.[68] También es propio del excelente soportar, en lo que a ella respecta, padecimientos y muerte, si la patria fuere moderada <en tales requerimientos>. Frente a éstos se encuentran los actos viles, como buscar el favor del pueblo, comportarse como un sofista y escribir cosas nocivas para aquellos que se encuentran con ellas, actos que, precisamente, no caerían en el dominio de los excelentes.

La amistad se entiende de tres modos: [1] de acuerdo con la primera modalidad, es aquello según lo cual los amigos son llamados así por el beneficio común, aunque no dicen que la amistad se encuentre entre los bienes porque, según ellos, ningún bien proviene de desavenencias. [2] Y declaran que la amistad según el segundo significado, por ser un estado amis-

68. Según Antípatro, una casa y un modo de vida no pueden ser perfectos a menos que estén acompañados de mujeres y de prole pues una casa (como un Estado) constituida sólo de mujeres o sólo de hombres es imperfecta. Cuando el bien nacido (*ho eugenés*) ha advertido esto, debe hacer crecer a su patria como alguien que se ha vuelto político por naturaleza. Los Estados, sigue diciendo Antípatro, no podrían preservarse a no ser que los mejores ciudadanos por naturaleza o los hijos de los nobles contraigan matrimonio en el momento correcto (cf. Estobeo, *Flor.* LXVII 25=*SVF* III 63; sobre los problemas que suscita la interpretación del término *gameîn* como la institución del matrimonio en el sentido moderno cf. Rist, [1980], pp. 66-68 y, más recientemente, Erskine, [1990], pp. 25-26).

toso para con los vecinos, se encuentra entre los bienes exteriores, pero [3] declaran que la amistad concerniente a la persona misma, por [95] la cual dicha persona está en amistad con sus vecinos, se encuentra entre los bienes del alma.

Los bienes también son comunes de otra manera, pues consideran que todo aquel que promueve un beneficio, recibe el mismo beneficio por ese mismo hecho, en tanto que ningún vil recibe un beneficio ni lo promueve. Promover un beneficio (*ōpheleîn*), en efecto, consiste en estar dispuesto según virtud y recibirlo en ser transformado (*kineîsthai*) según virtud.

Dicen que sólo el excelente es hábil en la administración doméstica (*oikonomikós*), es decir es un buen administrador doméstico (*oikonómos*); y además es hábil en los negocios (*chrēmatistikós*). En efecto, el arte de la administración doméstica (*oikonomikḗ*) es un hábito teórico y práctico de lo que conviene al hogar. Y la administración doméstica (*oikonomía*) es una ordenación concerniente a los gastos y quehaceres, es decir un cuidado de la propiedad y de los trabajos del campo. El arte de hacer negocios (*chrēmatistikḗ*) consiste en la experiencia de preservar el dinero que se obtiene a partir de fuentes apropiadas, es decir un hábito que hace que uno se comporte razonablemente en la reunión del dinero, no sólo en cuanto a su cuidado sino también en cuanto a su desembolso en relación con la prosperidad. Algunos dijeron que el ocuparse de negocios es algo intermedio,[69] otros que es algo civilizado. Ningún vil, empero, llega a ser un

69. Probablemente, lo que quiere decir el texto es que para algunos estoicos la actividad relacionada con los negocios era algo que tenía un valor intermedio entre los bienes y los males.

buen administrador del hogar ni es capaz de producir un hogar bien administrado. Pero únicamente el hombre excelente es hábil en los negocios pues conoce las fuentes a partir de las cuales hay que hacer negocios, no sólo cuándo sino también cómo y hasta qué punto.

Sostienen que quien tiene buen sentido no tiene indulgencia con nadie, pues tener indulgencia (*syngnṓmēn échein*) [96] y considerar que quien ha actuado incorrectamente no lo ha hecho por su culpa –cuando en realidad todos los que actúan incorrectamente lo hacen debido a su propio vicio[70] es propio <de un necio>–. Ésa es la razón por la cual también se dice adecuadamente que no hay que ser indulgente con los que cometen actos incorrectos. Afirman que el hombre bueno no es una persona clemente (*epieikê*) pues el que es clemente desaprueba la pena según el merecimiento <de cada uno>; y es propio <del necio> no sólo ser clemente sino también suponer que las penas establecidas por la ley para quienes cometen injusticias son demasiado severas, y considerar que el legislador asigna penas que van más allá del merecimiento.

Afirman que la ley es excelente, pues es una recta razón prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer.[71] Y puesto que la ley es civilizada, también el que observa la ley (*nómimos*) será civilizado, pues el

70. Aquí puede verse que, pese a mantener una posición intelectualista en materia ética, los estoicos no defienden un intelectualismo a ultranza al estilo "el que obra mal no lo hace por vicio sino por ignorancia". Uno, entonces, es responsable del estado intelectual que le permite distinguir el vicio (=ignorancia) de la virtud (=conocimiento).

71. En la concepción estoica una persona es justa cuando obedece la ley que existe por naturaleza (cf. D.L. VII 128; Cicerón, *De legibus*, I 44);

hombre que observa la ley también está dispuesto a seguirla y es práctico respecto de lo que está prescripto por ella. Y el intérprete de la ley es hombre de ley (*nomikós*). Ningún vil, sin embargo, observa la ley ni es hombre de ley.

Además, afirman que entre las actividades unas son actos correctos, otras actos incorrectos y otras no son ni lo uno ni lo otro. Actos correctos son los siguientes: actuar con prudencia, con moderación, con justicia, disfrutar, obrar bien, gozar, caminar moderadamente y todo lo que se hace según recta razón. Actos incorrectos, en cambio, son el no gozar, el actuar con [97] intemperancia y sin justicia, afligirse, sentir temor, robar y, en general, todo aquello que se hace contra la recta razón. No son actos correctos ni incorrectos los siguientes: hablar, hacer una pregunta y responder a ella, caminar, salir del propio país, y cosas semejantes a éstas. Todos los actos correctos son actos justos, conforme a las leyes, guardan un orden adecuado, comportan una práctica adecuada, ventaja y felicidad, una buena ocasión y decoro. Por cierto que aún no son actos prudentes; sólo lo son los que surgen de la prudencia y, de modo similar, los que se dan en las demás virtudes, aun cuando no reciban un nombre. Por ejemplo, son actos moderados los que proceden de la moderación, actos justos los que proceden de la

dicha ley (la "recta razón") excede los límites de una *pólis* determinada (sobre este punto en particular véase el testimonio de Filón alejandrino en *SVF* III 323; Clemente, *Strom.* IV 26=*SVF* III 327; Dión Crisóstomo, 36, 23=*SVF* III 334 y Erskine [1990], pp. 114-115). Esta teoría tiene una fuerte influencia de la secta cínica (Crates, que fue maestro de Zenón de Citio, y Diógenes de Sínope); cf. el comentario de Sorabji sobre la reelaboración estoica del "anarquismo" de los cínicos ([1993], pp. 158-161).

justicia. Los actos incorrectos, por el contrario, carecen del ejercicio de la justicia, no observan la ley ni guardan un orden adecuado.

Dicen que, tal como lo que es objeto de elección (*hairetón*) se diferencia de lo que debe ser elegido (*hairetéon*), así también lo que es objeto de deseo (*orektón*) se diferencia de lo que debe ser deseado (*orektéon*), y lo que es objeto del querer (*boulētón*) de lo que debe ser querido (*boulētéon*), y lo que es objeto de aceptación (*apodektón*) de lo que debe ser aceptado (*apodektéon*). En efecto, objeto de elección, del querer, de deseo y de aceptación son los bienes, en tanto que los actos beneficiosos (*ōphelḗmata*) deben ser elegidos, queridos, deseados y aceptados, ya que son predicados (*kategorḗmata*) y son adyacentes a los bienes. Ciertamente, nosotros elegimos lo que debe ser elegido, queremos lo que debe ser querido y deseamos lo que debe ser deseado, ya que las elecciones (*hairéseis*), deseos (*oréxeis*) y cosas queridas se encuentran entre los predicados, [98] como también los impulsos. No obstante, elegimos, queremos y, de un modo semejante, deseamos tener los bienes, por lo cual los bienes también son objeto de elección, del querer y de deseo, ya que elegimos tener prudencia y moderación <pero> no, por Zeus, el actuar con prudencia o moderación, que son incorpóreos, es decir predicados.

De una manera similar dicen que todos los bienes son perdurables (*hupomenetá*) y constantes (*emmenetá*) y, análogamente sucede en el caso de las demás virtudes, aun cuando no reciban un nombre. Todos los actos beneficiosos, en cambio, deben ser perdurables (*hupomenetéa*), constantes (*emmenetéa*) y cosas semejantes. Del mismo modo también suponen que lo susceptible de precaución (*eulabētá*) se diferencia de lo que debe ser tomado con pre-

caución (*eulabētéa*), y lo soportable (*anypomenetá*) de lo que debe ser soportado (*anypomenetéa*). El mismo argumento se aplica respecto de las demás cosas que son según los vicios.

Dicen que todo hombre noble y bueno, por el hecho de no carecer de ninguna virtud, es perfecto. El vil, por el contrario, por no participar de ninguna virtud, es imperfecto. Ésa es la razón por la cual los buenos son también siempre absolutamente felices y los viles infelices. La felicidad de aquellos no se diferencia de la felicidad divina, y Crisipo sostiene que la felicidad momentánea no difiere de la felicidad de Zeus, es decir que la felicidad de Zeus en nada [99] es más elegible, ni más noble ni más venerable que la de los hombres sabios.

Por cierto que Zenón y los filósofos estoicos de su escuela convienen en que hay dos clases de hombres: la de los excelentes (*spoudaîoi*) y la de los viles (*phaûloi*). La de los excelentes hace uso de las virtudes durante toda su vida, en tanto que la de los viles de los vicios. De aquí que la de los excelentes actúe siempre con corrección en todo lo que se propone, en tanto que la de los viles actúa incorrectamente. El excelente, al hacer uso de las experiencias de la vida en las acciones por él llevadas a cabo, hace todo bien; por ejemplo, actuar con prudencia, con moderación y según las demás virtudes. El vil, por el contrario, hace todo mal. El excelente también es magnífico (*mégas*), maduro (*hadrós*), sobresaliente (*hypsēlós*) y fuerte (*ischyrós*). Es magnífico porque es capaz de conseguir lo que tiene y le está prescrito según su preferencia (*katà proaíresin*); es maduro porque ha crecido en todo sentido; es sobresaliente porque ha obtenido la dignidad que se atribuye al hombre noble y sabio; es fuerte porque ha adquirido la fuerza apropiada, de modo que es invencible e inconquistable. Ésa es la razón

por la cual no es forzado por nadie ni fuerza él a nadie, no es impedido ni impide, no es coaccionado por nadie ni coacciona él a nadie,[72] no gobierna como un amo ni es gobernado como un esclavo, no hace mal a nadie ni él mismo se hace mal a sí mismo, no se arroja sobre los males ni hace que otro se arroje sobre ellos, no es engañado ni [100] engaña a otro, no miente, no es ignorante, nada le pasa inadvertido ni, en absoluto, hace suposiciones falsas. Es plenamente feliz, afortunado (*eutychḗs*), bienaventurado (*makários*), dichoso (*ólbios*), religioso (*eusebḗs*), amante de los dioses (*theophilḗs*), honorable (*axiōmatikós*), regio (*basilikós*), posee la habilidad de un estratega (*stratēgikós*), de un político (*politikós*), de un administrador doméstico (*oikonomikós*) y de un hombre de negocios (*chrēmatistikós*). Todos los viles, en cambio, tienen <las cualidades> contrarias a éstas. En términos generales, todos los bienes pertenecen a los excelentes y todos los males a los viles. No hay que considerar, empero, que ellos se expresan así, a saber que si hay ciertos bienes ellos pertenecen a los excelentes y, de modo similar, es en el caso de los males, sino que, por cierto, los unos poseen tantos bienes que no carecen de nada como para que la vida les sea perfecta y feliz; los otros, en cambio, poseen tantos males que su vida es imperfecta e infeliz.

Por otra parte, denominan a la virtud con muchos nombres, ya que la llaman "bien" porque nos conduce hacia la vida recta. Y es aceptable (*arestón*) porque es digna de aprobación (*dokimastón*) sin reservas; y es de gran valor porque contiene un valor (*axía*) insuperable; y es excelente (*spoudaîon*) pues es algo digno de mucha excelencia; y es algo digno de elogio (*epainetón*) pues razonablemente uno la elogiaría; y es algo bello (*kalón*) porque la virtud invita naturalmente hacia sí misma a los que aspiran a ella; y es algo provechoso (*sympHéron*) porque conlleva cosas tales que se hacen extensivas al vivir bien; y es algo útil (*chrḗsimon*) porque en el uso (*chreía*) es beneficiosa; y es elegible (*hairetón*) porque a partir de ella resultan las cosas que, razonablemente, son susceptibles de ser elegidas; es algo necesario (*anankaîon*) porque, cuando está presente, beneficia y cuando no está presente no es posible ser beneficiado; es algo ventajoso (*lysitelés*) porque los beneficios que de ella provienen son más poderosos que la aplicación (*pragmateía*)[73] que se extiende a dichos beneficios; [101] y es algo autosuficiente (*aútarkes*) pues es suficiente para quien la posee; y es algo carente de necesidad (*anendeés*) pues está separada de cualquier necesidad. Y es algo adecuado (*hikanón*) porque en su empleo (*chrêsis*) es suficiente y se hace extensiva a todo uso (*chreía*) en la vida.

Los viles no participan de ningún bien, porque el bien es una virtud o lo que participa de virtud. Las cosas adyacentes a los bienes, que son propias de lo que es necesario, por ser actos beneficiosos, suceden sólo a los excelentes, como también las cosas adyacentes a los males, que son propias de lo que no es necesario, suceden sólo a los malos. En efecto, son daños y por

72. Cf. Epicteto, *Diss.*, IV 1, 1: "Libre es el que vive como quiere, aquel a quien no es posible obligar, ni impedir, ni violentar..." (cf. también *Diss.* I 17, 28; II 14, 7-8).

73. Es decir, aunque la posesión de la virtud redunda en un beneficio concreto, los beneficios de la virtud van más allá de la aplicación concreta de dicho beneficio.

eso todos los buenos están libres de daño (*ablabeîs*) en ambos sentidos, pues siendo tales no pueden dañar ni ser dañados; con los viles, en cambio, ocurre lo contrario.

Dicen que la verdadera riqueza es un bien, y que la verdadera pobreza un mal; y la verdadera libertad es un bien, en tanto que la verdadera esclavitud un mal. Es por eso que, evidentemente, también sólo el excelente es rico y libre, en tanto que el vil, por el contrario, es pobre, ya que, a causa de una disposición servil en él, es inferior y esclavo de sus inclinaciones (*aphormaí*) a la riqueza.

Los bienes son todos comunes a los excelentes, y los males a los viles. Por eso quien beneficia a alguien también él mismo se beneficia, en tanto que quien daña a alguien también se daña a sí mismo. Y todos los excelentes se benefician los unos a los otros, aun cuando no sean completamente amigos los unos de los otros, ni estén bien dispuestos ni sean bien reputados ni aceptados, porque no se conocen ni viven en el mismo lugar. [102] No obstante, se encuentran dispuestos de una manera favorable, amistosa, de aprobación y receptiva los unos respecto de los otros. Los necios, en cambio, se encuentran en situaciones contrarias a ésas.

Como dijimos,[74] dado que la ley (*nómos*) es algo excelente, puesto que es una recta razón prescriptiva de lo que hay que hacer y prohibitiva de lo que no hay que hacer, dicen que sólo el sabio es obediente a la ley (*nómimos*), pues es práctico de lo que está prescripto por ella y únicamente él es su intérprete, por lo cual también es hombre de ley (*nomikós*). Con los necios, en cambio, sucede lo contrario. Además, también asignan a los civilizados la autoridad fundamental y sus especies: reino (*basileía*), generalato (*strategía*), almirantazgo (*nauarchía*), y las similares a éstas. Según esto, obviamente, también sólo el excelente gobierna, aun cuando no lo haga en todos los casos en acto sino según su disposición en todos los casos. Y sólo el excelente está dispuesto a obedecer pues está dispuesto a seguir al que gobierna. Ningún necio, en cambio, es de esta índole, pues el necio no gobierna ni es capaz de ser gobernado, ya que es un obstinado (*authádēs*) y es inmanejable (*anágogos*).

El que posee buen sentido hace todo bien, ya que continuamente hace un uso prudente, continente, ordenado y bien dispuesto de las experiencias de su vida. El vil, en cambio, al ser inexperto en cuanto a la recta utilización de tales experiencias, hace todo mal pues actúa según la disposición que posee, es inestable y, en cada <situación>, es atormentado por su remordimiento (*metaméleia*). Y el remordimiento es un dolor en las cosas que se hacen incorrectamente como consecuencia de uno mismo, [103] un estado emocional (*páthos*) del alma desdichado y sedicioso. En efecto, en la medida en que el que está sumido en remordimientos se encuentra apesadumbrado por las cosas que le ocurren, en esa misma medida se irrita consigo mismo, porque es causa de esas cosas. Esa es la razón por la cual también todo vil es deshonrado (*átimos*), pues no es digno de honor (*timḗ*), es decir que no es honorable. El honor, en efecto, es una consideración digna de privilegio (*géras*)[75] y el privile-

74. Cf. *supra* 96, 10-13.

75. La misma definición se encuentra en Alejandro de Afrodisia, *De fato*, 207, 17 (ed. Bruns).

gio es un premio de la virtud benefactora. Consecuentemente, lo que no participa de virtud es justamente llamado "deshonroso" (*átimon*).

También dicen que todo vil es un exiliado, en cuanto está privado de ley y de la ciudadanía que es apropiada según naturaleza.[76] En efecto, según dijimos, la ley es algo excelente y, de un modo similar, también lo es el Estado (*pólis*). También Cleantes formuló adecuadamente el siguiente argumento sobre si el Estado es algo excelente: si el Estado es una estructura edilicia (*oikētḗrion kataskeúasma*) en la que se refugian los que son capaces de pagar e imponer una pena, ¿no es sin duda un Estado algo civilizado? Pero por cierto que un Estado es una estructura de esta índole. El Estado, por tanto, es algo civilizado.[77] El término "Estado", empero, se dice de tres modos: [1] según la estructura edilicia, [2] según la estructura de convivencia (*sýstēma*) humana y [3] de acuerdo con ambos sentidos, según los

76. El vil carece de Estado porque no tiene ley (en la medida en que no respeta la ley) ni tampoco ciudadanía. El cínico Diógenes de Sínope sostenía que no tenía *pólis*, casa ni patria (D.L. VII 38; cf. también Epicteto, *Diss.* III 24, 66; véase n. 71 y capítulo 1.5).

77. Se trata de un argumento con la forma $[(p\supset q).p]\supset q$ (*modus ponendo ponens*), el primero de los cinco argumentos indemostrados (*lógoi anapódeiktoi*). Según el testimonio de Diógenes Laercio (VII 80), el primer indemostrado es aquel en el cual se construye un argumento completo cuya primera premisa es una proposición condicional ("si es de día, hay luz"), la segunda premisa es el antecedente del condicional ("es de día") y la conclusión es el consecuente del condicional ("hay luz"). Sobre este "argumento indemostrado" véase Lukasiewicz (1975), pp. 87-107 y Mates (1985), pp. 117-120.

dos significados en que se dice que un Estado es "civilizado": [a] según la estructura de convivencia humana, [b] según los dos juntos por la referencia a los que habitan <en él>.

También afirman que todo individuo vil es rudo (*ágroikos*), pues la rudeza (*agroikía*) es la falta de familiaridad con las costumbres y leyes del Estado; **[104]** y todo individuo vil está sujeto a tal falta de familiaridad. También es un salvaje (*ágrios*) pues se opone a la manera acorde a la ley, y es un hombre bestial y dañino. Este mismo hombre es no domesticado y tiránico, pues se encuentra dispuesto de una manera tal que lleva a cabo acciones propias de un déspota y, lo que es más, acciones crueles, violentas y al margen de la ley, cuando encuentra el momento oportuno. También es un desagradecido (*acháristos*), pues no está apropiadamente dispuesto respecto de la retribución de gratitud ni respecto de su distribución, por cuanto no hace nada por el interés común, ni amigable ni desinteresadamente.

El vil no es amante de las palabras ni de la escucha, por cuanto desde un principio no está preparado para recibir discursos correctos, a causa de su permisiva necedad debida a su perversión, y por el hecho de que ningún vil es convertido ni convierte[78] hacia la virtud. En efecto, el que ha sido convertido o el que convierte a otros debe estar preparado para filosofar, y el que está preparado para ello se encuentra dispuesto <a la filosofía> sin impedi-

78. El verbo es *protrépo* y para esta traducción sigo la sugerencia de J. Annas (1993, p. 55, n. 18), quien convincentemente remite a testimonios que muestran que, desde el punto de vista estoico, sólo el sabio es capaz de *convertir o ser convertido* a la filosofía.

mento alguno; ningún necio, sin embargo, se encuentra en tal disposición. En efecto, no es el que pone una cuidadosa atención y recuerda las cosas dichas por los filósofos quien está preparado para filosofar, sino quien está preparado para transferir a los hechos las recomendaciones de la filosofía, y a vivir de acuerdo con ellas.[79] Ningún vil es de tal índole pues se encuentra atrapado de antemano por sus creencias viciosas. Por cierto que si algún vil fuera convertido a la filosofía, también se desviaría del vicio. Pero ningún poseedor de vicio se desvía hacia la virtud, como ninguno que está enfermo **[105]** lo hace hacia la salud.[80] Sólo el sabio es capaz de ser convertido y sólo él es capaz de convertir a otro, pero ningún necio. En efecto, ningún necio vive según los preceptos de la virtud; ninguno de ellos es amante de la palabra sino, más bien,

79. Este pasaje justifica la clásica afirmación según la cual las escuelas helenísticas desarrollaron filosofías eminentemente prácticas. No obstante, como puede verse, también hay un desarrollo importante de filosofía teórica que fundamenta buena parte de la filosofía práctica.

80. En realidad, ninguna de las dos afirmaciones es cierta. Según Diógenes Laercio, es doctrina estoica que la virtud es enseñable, *como es evidente por el hecho de que los viles se vuelven buenos* (es decir *virtuosos;* VII 91). Y, como el mismo Estobeo lo hace notar (65, 8 ss.), Cleantes pensaba que todos los seres humanos tienen una tendencia natural hacia la virtud, lo cual puede dar lugar a pensar que, aunque uno sea un vil (*phaûlos*), gracias a su tendencia natural hacia la virtud y a su esfuerzo, puede volverse excelente (*spoudaîos;* algunos estoicos, según se dice en 107, 17-18, parecen haber aceptado que uno puede llegar a estar bien dispuesto hacia la virtud por la práctica). La obviedad de que uno puede pasar de la enfermedad a la salud creo que no necesita ninguna explicación.

de hablar, al avanzar en dirección de una locuacidad superficial pero sin haber confirmado todavía con los hechos el discurso de la virtud.[81]

Ningún vil, en efecto, es laborioso, pues la laboriosidad (*philoponía*) es una disposición que ejecuta sin reservas a través del trabajo lo que a él le corresponde, pero ningún vil se encuentra dispuesto sin reservas para el trabajo. Por cierto que ningún vil procura el precio merecido (*tḕn kat'axían dósin*) de la virtud; el precio, en efecto, al ser un conocimiento según el cual consideramos que adquirimos algo digno de importancia, es algo excelente. Nada excelente, empero, cae en el dominio de los viles, de modo que ningún vil procura el precio merecido de la virtud, ya que, si alguno de los necios procurara el precio merecido de la virtud, en la medida en que valorara ese <precio>, se apartaría del vicio. Todo necio, sin embargo, convive placenteramente con su propio vicio. No hay que examinar, pues, su argumento exterior porque es vil, sino el relacionado con las acciones, por cuanto es a partir de ellas que son refutados, cuando ellos son estimulados no en torno a los hechos bellos y excelentes sino a los goces inmoderados que son propios de un esclavo.

También les parece bien que todo acto incorrecto es un acto irreligioso (*asébēma*), pues hacer algo en contra del querer (*boúlēsis*) de dios es una señal de irreligiosidad (*asébeia*).[82]

81. El sabio es "filólogo", no "logófilo"; la distinción es entre amar la palabra que implica un contenido y amar la palabra como la ama un charlatán, cuyo discurso es vacío.

82. Cf. Epicteto, *Diss*, I 17, 28: "Si tú quieres, eres libre; si tú quieres no tendrás a nadie a quien culpar ni acusar. Todo estará en concordancia con lo que al mismo tiempo es tu convicción (*gnṓmē*) y también la de dios".

En efecto, puesto que los dioses están familiarizados (*oikeioûsthai*) con la virtud y con sus obras, pero son ajenos (*allotrioûsthai*) al vicio [106] y a las cosas llevadas a cabo por él, y dado que el acto incorrecto es una actividad según vicio, se hace manifiesto que todo acto incorrecto es desagradable a los dioses (y eso es un acto irreligioso).[83] El vil, en efecto, en cada acto incorrecto hace algo desagradable a los dioses.

Además, puesto que todo vil hace todo lo que hace según vicio, como el excelente según virtud, también quien tiene un vicio los tiene todos.[84] En ellos también puede verse la irreligiosidad, no la que está ordenada según el acto sino según el hábito contrario a la religiosidad. Y lo que ha sido hecho según irreligiosidad es un acto irreligioso. Por tanto, todo acto incorrecto es un acto irreligioso.

Más aún, también les parece bien que todo insensato es enemigo de los dioses, pues la enemistad es la falta de armonía (*asymphōnía*) concerniente a las cosas de la vida, es decir es un desacuerdo (*dichónoia*), tal como, precisamente, la amistad es armonía (*symphōnía*), es decir concordia (*homónoia*). Los viles, en cambio, están en desarmonía con los dioses en

83. Este es el único pasaje en todo el extracto en el que se encuentra alguna referencia (al menos implícita) a la doctrina estoica de la *oikeíōsis* ("familiaridad" o "disposición apropiada"). Aunque de hecho el sustantivo *oikeíōsis* no aparece una sola vez en este resumen estoico (cf. lo dicho en la Introducción al texto de Estobeo), tenemos aquí el verbo correspondiente que hace referencia a la misma teoría.

84. Tal como hay implicación recíproca de las virtudes ("quien posee una virtud las posee todas"), así también hay implicación recíproca de los vicios. El hecho de poseer un solo vicio es suficiente para ser un *phaûlos*.

lo que se refiere a los asuntos de la vida, por lo cual, precisamente, todo necio es enemigo de los dioses. Además, si consideran que todos los contrarios a los dioses son enemigos, y si el vil es contrario al excelente y dios es excelente, entonces, el vil es enemigo de los dioses.

También dicen que todos los actos incorrectos son iguales, pero de ninguna manera semejantes;[85] en efecto, como de una sola fuente de vicio provienen naturalmente todos ellos porque en todos los actos incorrectos el juicio es el mismo. Sin embargo, debido a la causa exterior, dado que los medios por los cuales los juicios se cumplen cambian, los actos incorrectos resultan diferentes en cualidad. [107]

Después de conocer esto, se podría captar una imagen evidente de lo que se está mostrando en lo siguiente: toda falsedad, en efecto, resulta ser igualmente falsa, pues una cosa no es más falsa que otra. Sin duda es <tan> falso <decir> que siempre es de noche como <decir> que el hipocentauro existe: esto es, no es posible decir que una <afirmación> sea más falsa que la otra. Pero no <porque> lo falso sea igualmente falso, y no <porque> los mentirosos sean igualmente mentirosos.[86] Es decir que no es posible actuar más o menos incorrectamente, pues toda acción incorrecta se hace según un <juicio> engañoso (*katà diápseusin*). Además, no se da el caso de que un acto correcto sea más o menos correcto, ni tampoco un acto incorrecto puede ser más o menos incorrecto. Todos los actos correctos, en efec-

85. Es decir no son *cualitativamente* semejantes.

86. Esto es tal como no hay grados de falsedad, así tampoco hay grados de acto incorrecto. Como se sugiere en la oración que sigue, el actuar incorrectamente no admite el más o el menos.

to, son perfectos, razón por la cual no podrían ser defectivos o excesivos los unos respecto de los otros. Todos los actos incorrectos, por tanto, son iguales.

En cuanto a la buena disposición natural y, más aún a la nobleza de nacimiento, algunos de los de la escuela <estoica> fueron llevados a decir que todo sabio es tal, otros que no lo es. Unos, en efecto, creen que el sabio no sólo llega a estar bien dispuesto hacia la virtud por naturaleza sino que algunos llegan a estarlo por la práctica;[87] y aceptaron lo que se dice en el proverbio:

"con el tiempo la práctica se vuelve naturaleza."[88]

También supusieron algo similar respecto de la nobleza, de modo que la buena disposición natural (*euphyía*) **[108]** es, en general, un hábito que por naturaleza o por práctica es apropiado para la virtud, o bien es un hábito según el cual ciertas personas poseen una buena capacidad para la virtud. Y la nobleza es un hábito que por linaje o por práctica es apropiado para la virtud.

Y el excelente, al ser sociable, recto, exhortativo, dispuesto para el afecto y la amistad debido a su sociabilidad,

87. Aquí parece admitirse la posición (aparentemente sostenida por Cleantes, Crisipo, Hecatón y Posidonio) de que uno puede pasar de vil a bueno, con lo cual se admite que la virtud puede adquirirse y no es únicamente algo naturalmente dado (D.L. VII 91).

88. El proverbio pertenece a un trágico anónimo (Nauck 227). Se trata de la idea, presente en Aristóteles, según la cual a través de la repetición una capacidad adquirida se vuelve prácticamente natural ("una segunda naturaleza"). Cf. *Retórica* 1369b6-7; 1370a6-10 y el comentario de Sherman (1989), pp. 176-178.

en la medida de lo posible está en armonía con la mayor parte de los seres humanos, por lo cual también es encantador, amable y persuasivo; y, más aún, es halagador, atinado, oportuno, astuto, llano, libre de artificialidad, simple y natural. El vil, en cambio, está sujeto a todo lo contrario. Afirman que la ironía es propia de los viles, pues ningún hombre libre ni excelente ironiza;[89] de modo similar también es en el caso del hablar sarcásticamente, que consiste en ironizar con una cierta mueca.

Sólo entre los sabios admiten la amistad, porque únicamente entre ellos se produce una concordia relativa a las cosas de la vida; y la concordia es el conocimiento de los bienes comunes, ya que es imposible que la verdadera amistad –esto es, aquella que no es falsamente llamada <"amistad">– exista sin lealtad y estabilidad. Entre los viles, en cambio, que son desleales e inestables y que han adquirido creencias hostiles, no hay amistad sino que se producen ciertas uniones y vínculos diferentes que son controladas por las necesidades y opiniones exteriores. También afirman que el trato afectuoso, el saludar con afecto y el besar (*phileîn*) son propios sólo de los excelentes. Sólo el sabio también es rey y regio, pero ninguno de los viles, pues el gobierno regio no responde a nadie, es el más importante, y el que además está por encima de todas <las demás formas de gobierno> **[109]**.

89. Aunque los estoicos se reconocen a sí mismos como sucesores más o menos directos de Sócrates (cf. Striker [1994]), no parecen haber conservado el sentido positivo de la ironía como parte del método para llegar a la verdad. Sobre la ironía socrática cf. Vlastos (1991), pp. 21-44 y Gómez-Lobo (1993).

También dicen que el hombre excelente es el mejor médico de sí mismo, pues al ser un cuidadoso observador de su propia constitución natural (*phýsis*), también es un conocedor de lo que conviene a su salud. Y es imposible que el que tiene buen sentido se embriague, pues la embriaguez entraña algo incorrecto, ya que el desvarío se debe al vino.[90] El excelente, sin embargo, no actúa incorrectamente en nada, razón por la cual hace todo según virtud y según la recta razón que de ella <procede>.

Hay tres formas de vida preferidas: la regia, la política y, en tercer lugar, la científica.[91] De modo similar también hay tres formas preferidas de hacer dinero: la que procede de la realeza, según la cual el sabio gobernará como un rey o tendrá abundancia de dinero monárquico. En segundo lugar, la que procede de la comunidad política (*politeía*), pues el sabio participará en política (*politeúsesthai*) según la razón preferencial. En efecto, se casará y engendrará hijos, pues estas cosas son coherentes con la naturaleza del animal racional, que es sociable (*koinōnikós*) y gregario (*philállēlos*).[92] Por tanto, ganará su dinero no sólo de la comunidad política sino también de los amigos que ocupen cargos prominentes.

En lo concerniente a ejercer como un sofista (*sophisteúsein*), es decir a tener abundancia de dinero a partir de tal actividad, los miembros de la escuela estoica hicieron una distinción en cuanto a su significado. Por cierto que estuvieron de acuerdo en que ganarían su dinero a partir de

90. Cf. D.L. VII 118.
91. Cf. D.L. VII 130.
92. Cf. D.L. VII 121.

actividades relacionadas con la educación, y que a veces tomarían un salario de aquellos que estuvieran dispuestos a aprender. [110] Sin embargo, entre ellos hubo una controversia respecto al significado, pues en tanto unos decían que "ejercer como un sofista" significaba "transmitir las doctrinas filosóficas por un salario", otros, en cambio, sospecharon que en "ejercer como un sofista" se encerraba algo vil, como traficar con discursos, y afirmaban que no había que hacer dinero de la educación de las personas con las que se encontraban, pues ese método de hacer dinero es inferior a la dignidad de la filosofía.

También afirman que a veces el suicidio[93] llega a ser de muchas maneras apropiado para los excelentes; para los viles, en cambio, es decir aquellos que no van a ser sabios, <lo apropiado> es permanecer vivos, ya que no conservan la virtud durante su vida ni rechazan el vicio. Pero la vida y la muerte se miden mediante los actos debidos y los actos contrarios a lo debido.[94]

También dicen que el sabio está libre de ultraje (*anýbristos*), pues no es ultrajado ni ultraja ya que el ultraje (*hýbris*) es una injusticia y daño vergonzosos. El excelente tampoco es injuriado ni dañado (aunque ciertas personas lo traten injustamente y con ánimo de ultrajarlo), y según esto, actúa justamente. Además, el ultraje no es una injus-

93. Literalmente "la partida de la vida" (*tēn exagōgēn tēn ek toû bíou*). Cf. D.L. VII 130.
94. Cf. el testimonio paralelo de Plutarco, *SR* 1042c-d; 1063d: "No hay que medir la vida con los bienes y los males sino con lo acorde a la naturaleza (='actos debidos' en la versión de Estobeo) y lo contrario a la naturaleza (='actos contrarios a lo debido')".

ticia casual sino vergonzosa y ultrajante. El que posee buen sentido, sin embargo, no está sujeto a estas cosas ni es avergonzado en absoluto, ya que en sí mismo posee [111] el bien, esto es la virtud divina, por lo cual también se abstiene de todo vicio y daño. El que tiene buen sentido a veces gobernará como un rey y convivirá con un rey que exhiba no sólo una buena disposición natural sino también amor al aprendizaje.[95] Decíamos[96] que también es posible que el sabio participe en política según la razón preferencial; pero si algo se lo impidiere y, sobre todo, si no fuere a conferir beneficio alguno a su patria o si supusiere que grandes y arduos peligros se seguirían de la forma de gobierno, no participará en política.

Se dice que el sabio no miente sino que en todos los casos dice la verdad, pues el mentir no reside en el decir algo falso sino en el decir una falsedad con mentira y en el engaño a los vecinos. No obstante, consideran que de muchas maneras a veces hará uso de la falsedad, <aunque> sin asentir <a ella>. En efecto, <la emplea> en la estrategia contra los enemigos de batalla, en la previsión de lo que es conveniente y en muchas otras cuestiones que tienen que ver con la organización de la vida.

Pero afirman que el sabio nunca hace una suposición falsa ni asiente en modo alguno a nada inaprensible, por cuanto él tampoco opina ni ignora nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil. [112] Pero el sabio

95. Esto recuerda la tesis platónica del rey-filósofo y la idea de que el filósofo puede ser consejero del gobernante (cf. Platón, *Carta VII*, 328a-c; 339a-340a; *República*, 473a-d; 501e-502c y Sedley [1989], pp. 97-119).

96. Cf. *supra* 94, 8-17.

no supone nada débilmente sino, más bien, con seguridad y firmeza; esa es la razón por la cual no opina nada. En efecto, las opiniones son de dos tipos: el asentimiento a lo inaprensible y la suposición débil. Esos <tipos de opinión>, sin embargo, son extraños a la disposición del sabio, por lo cual el precipitarse y el asentir antes de una aprehensión se dan en la persona vil que se precipita, pero tales cosas no caen en el dominio del hombre naturalmente bien dispuesto, perfecto y excelente. Tampoco le pasa nada inadvertido, pues el olvido es una suposición reveladora de una cosa falsa. Y consecuentemente con esto, el sabio no desconfía, pues la desconfianza (*apistía*) es una suposición de lo falso, en tanto que la confianza (*pístis*) es algo civilizado, pues es una suposición fuerte que confirma lo que se ha supuesto.[97] De manera similar, también la ciencia es inmodificable por la razón. Por este motivo sostienen que el vil no conoce ni confía en nada. A esto se sigue que el sabio no es aventajado, no es embaucado ni es engañado, no engaña ni es engañado por otro en cuestiones contables. Todo esto, en efecto, también entraña el engaño y la aceptación de las falsedades según la situación. Ninguna persona civilizada, empero, desacierta el camino, la casa ni la meta. Sin embargo, juzgan que el sabio no ve ni oye mal, [113] y en general no delira en lo que respecta a ninguno de sus órganos de los sentidos; y, en efecto, juzgan que cada uno de esos <órganos de los sentidos> se abstiene de los falsos asentimientos. Sostienen que el sabio no hace conjeturas, pues la conjetura (*hypónoia*) también es un asentimiento a un

97. La tesis estoica parece haber sido no que el sabio no supone nada sino que no supone nada falsa o débilmente (cf. 100, 2 y 112, 1-2).

género inaprensible. Y suponen que el que posee buen sentido no cambia de opinión, pues el cambio de propósito (*metánoia*) también está sometido al falso asentimiento, como si se tratara de algo característico de quien se ha equivocado por causa del apuro. Tampoco cambia de opinión en modo alguno, no se retracta ni vacila, pues todo esto es propio de quienes experimentan cambios en sus creencias, cosa que, precisamente, es extraña al que posee buen sentido. Sostienen que nada le parece de una manera similar a las cosas mencionadas.

También consideran que una <persona> en un primer momento se vuelve sabia sin advertirlo, pues no apetece nada ni quiere someter a consideración <ninguna> de las cosas que son específicas en la esfera del querer, por cuanto lo que es necesario no se hace presente al que es capaz de discernir. Y tales distinciones se darán no sólo en el caso de la prudencia sino también en el de las demás habilidades técnicas.

Dado que todos los actos incorrectos son iguales, y <lo mismo sucede con> los actos correctos, también los necios son todos igualmente necios, por cuanto poseen la misma e igual disposición. Pero aunque los actos incorrectos son iguales, hay ciertas diferencias entre ellos, en cuanto algunos de ellos se generan a partir de una disposición dura e implacable y otros, en cambio, no.

Y entre los excelentes [114] unos se vuelven más exhortativos y persuasivos que otros y, más aún, más perspicaces en cuanto a los medios que conciernen a los esfuerzos (*epitáseis*) concurrentes.

Sólo el civilizado procrea bien, aun cuando en modo alguno tenga a todos sus vástagos civilizados, pues el que procrea bien debe intimar con sus hijos como si fueran civilizados. Y sólo el excelente envejece bien y

muere bien, pues envejecer bien es comportarse con una vejez cualificada según virtud, en tanto que morir bien consiste en terminar la vida (*teleutân*) con una muerte cualificada según virtud.

También dicen que tanto las cosas saludables como las insalubres respecto del ser humano son llamadas como si fueran nutrientes, no sólo las laxantes sino también las astringentes y las similares a éstas. Saludables, en efecto, son las cosas que se encuentran naturalmente bien dispuestas para producir o conservar la salud. Insalubres, en cambio, las que se encuentran dispuestas de un modo contrario a éstas. El argumento en el caso de lo demás es también similar.[98]

Sólo el excelente es también profético, como si tuviera el conocimiento capaz de distinguir las señales que, procedentes de los dioses o de divinidades, se extienden hacia la vida humana. Ésa es la razón por la cual también las formas de mántica se relacionan con él: el arte de la interpretación de los sueños, el de hacer augurios y el de hacer sacrificios; y si hay algunas otras formas de mántica, son similares a éstas.

El sabio también es llamado austero, en cuanto no ofrece ni acerca a nadie una palabra para congraciarse. Y dicen que el sabio se comporta como un cínico, siendo ello igual que permanecer en el cinismo, aun cuando no es posible que el sabio comience por el cinismo.[99]

98. Este párrafo parece estar fuera de lugar, ya que se encuentra desconectado de la enumeración de las cualidades del sabio que desde hace un par de páginas se viene haciendo.

99. Cf. D.L. VII 117 y 121 y Cicerón, *De fin.* III 68. La tesis de que el sabio puede comportarse como un cínico es explicable a partir de la influencia que tuvo Zenón por parte del cínico Crates (cf. D.L. VII 4), aunque el

[115] Afirman que el amor es el impulso a hacer amistades debido a la belleza manifiesta de los jóvenes maduros. Por eso es que el sabio también es erótico y se enamorará de los que son dignos de amor, aquellos que son bien nacidos y naturalmente bien dispuestos.

Dicen que, respecto del excelente nada se produce en contra de su apetito, ni de su impulso ni de su propósito, por cuanto en todos los casos de esta índole actúa con circunspección (*hypexaíresis*) y no se encuentra con nada no anticipado opuesto a él. El sabio también es manso, pues la mansedumbre (*praótēs*) es una hábito según el cual <los excelentes> se encuentran mansamente dispuestos a hacer lo apropiado en todos los casos y no se dejan llevar hacia la ira en ningún caso.[100] También es calmado y ordenado, ya que la ordenación (*kosmiótēs*) es el conocimiento de las actividades convenientes, y la calma (*hesychiótēs*) es el orden correcto relativo a las actividades y reposos naturales del alma y del cuerpo; lo opuesto a esto sucede en todos los viles.

---

cinismo estoico reformuló las tesis cínicas ortodoxas. Para más detalles cf. *supra* n. 71, 76 y nuestro capítulo 1.5.

100. Para Aristóteles la mansedumbre es un término medio relativo a la ira y el manso es el que quiere estar libre de perturbación y no ser conducido por la pasión; hasta aquí hay bastante coincidencia. Pero Aristóteles admite que el manso puede irritarse (*chalepaínein*) como la razón lo ordena, por los motivos debidos y con las personas que se debe (*EN*, 1125b26-1126a1). El sabio estoico, en cambio, no cae en ningún caso en la ira y, aunque es probable que para Aristóteles "irritarse" (*chalepaínein*) no sea lo mismo que "caer en un estado de ira" (*orgízesthai*), el manso aristotélico parece mucho más humano que el estoico pues al menos es capaz de enfadarse por las razones que se debe y con las personas debidas.

Toda persona noble y buena está libre de calumnia (*adiábolos*), pues no admite recibir calumnia; de ahí que también esté libre de calumnia, no sólo de este modo sino también por no calumniar a otro. Y la calumnia es una discordia entre los que se muestran como amigos a causa de una falsa razón. Esto, sin embargo, no ocurre en relación con los hombres buenos; únicamente los viles, en cambio, no sólo son afectados por la calumnia sino que calumnian. Ésa es la razón por la cual los que son verdaderamente amigos no calumnian ni son afectados por la calumnia, en tanto que los que parecen serlo y se manifiestan <como tales sí lo son>.

[116] El excelente nunca aplaza nada pues el aplazamiento (*anabolḗ*) es una dilación (*hypérthesis*) de la actividad debida a la vacilación (*óknos*),[101] pero una <persona sabia> sólo dilata algo cuando la dilación es inobjetable. Por cierto que Hesíodo ha dicho lo siguiente sobre el aplazamiento:

"No aplaces tu tarea hasta mañana ni hasta pasado mañana",[102]

y

"Pero un hombre que siempre dilata su tarea envejece con locura."[103]

101. En 92, 1 la vacilación, una pasión subordinada al temor, es definida como "temor por una actividad futura".

102. *Los trabajos y los días*, 408.

103. *Ibíd.* 411.

El aplazamiento produce un cierto abandono de las tareas que conviene hacer.

Suficiente con esto. Crisipo, en efecto, discutió acerca de todas estas doctrinas paradójicas en muchos y diferentes lugares, pues lo hizo en su tratado *Sobre las doctrinas* y en su obra *Esbozo de la razón*, y en otros muchos de sus escritos particulares. Yo, sin embargo, habiendo tratado ya suficientemente cuanto me propuse explicar en los sumarios de las doctrinas éticas pertenecientes a la escuela de los filósofos estoicos, concluiré aquí mismo este comentario.

CAPÍTULO 4

MARCO TULIO CICERÓN. DE LOS BIENES Y MALES EXTREMOS[1]

Libro III

1. El título de este tratado ciceroniano pretende, sin duda, expresar el contenido de su temática central: el problema del fin (*finis*) de la vida humana. Sin embargo, como observa Martha ([1961], p. 3-4), hay una innecesaria duplicación que procede de la mención del término *bonorum* en el enunciado del título ya que todo fin tiene índole de bien, por lo que el término *malorum* referido a *finis* hace aún más compleja la interpretación de su sentido. He optado por la traducción enunciada de *De finibus bonorum et malorum* con la que procuro designar que el tratado versa sobre los fines que constituyen el extremo de perfección del bien, es decir el sumo bien y sus opuestos. Otros aspectos sobre este tema pueden verse en nuestra introducción a este capítulo 4.

1. Aspectos de la fisonomía de Cicerón como autor filosófico en *De fin.* III

En *De divinatione,* I 1 ss. Cicerón sostiene que uno de los más caros aportes de su servicio a los intereses de la República, lo constituye la obra escrita –y aún en realización– en la que por entonces[2] se hallaba empeñado, a través de la que procura hacer partícipe al mundo romano de su tiempo del patrimonio filosófico griego por él conocido expresado en lengua latina.[3] Allí mismo explica que en su *Hortensius* –cuya influencia aún se extiende en tiempos de San Agustín–,[4] persiguió el propósito de exhortar a sus con-

2. El *De divinatione* data presumiblemente del año 44 a.C. y forma parte de un conjunto de escritos de carácter filosófico, como *ND, De fato, De senectute, De off., De amicitia* y el hoy perdido *De gloria,* que Cicerón compusiera en circunstancias políticas previas al asesinato de Julio César; cf. Grimal, (1990) pp. 104 y 105.

3. Cf. *De divinatione,* II 2.

4. *Confesiones,* III 4, 7.

ciudadanos a dedicarse al estudio de la filosofía, y que *Acad.*,[5] *De fin.* –la obra que ahora nos ocupa–, *TD*,[6] *ND*, *De divinatione* y *De fato*.[7] –al que por entonces se refiere como un proyecto–, forman parte de un plan de exposición de la temática filosófica[8] procedente del ámbito griego. Sin embargo, ya en su tiempo Cicerón fue objeto de acerbas y múltiples críticas por parte de sus contemporáneos que asistían a la progresiva constitución de su obra. Así, por ejemplo, se lamenta de ellas en *De fin.* I donde, por vía de las razones que esgrime en defensa de su empresa, nos permite hoy reconstruir –en cierto modo– algunos rasgos del ámbito crítico que ya entonces suscitaron sus escritos referidos a cuestiones filosóficas.[9] Allí se hace cargo, por ejemplo, de una objeción –por cierto aún vigente

5. En este caso se trata de la primera redacción de esta obra –pues hubo otras dos– que habría seguido a la del *Hortensius* en el 45 a.C.; cf. Grimal (1990), p. 102.

6. Junto con *Hortensius* y *Acad*, *De fin.* y *TD* también pertenecen al conjunto de la obra filosófica ciceroniana que fuera redactada durante el 45 a.C. (cf. Grimal [1990], pp. 102-104).

7. Junto al *De divinatione*, *De fato* también dataría del 44 a.C.; cf. Mackendrick (1989), pp. 185 y 201.

8. Precedió a la redacción de las obras mencionadas la de otros escritos ciceronianos de importancia filosófica, como *De inventione Rethorica* –presumiblemente del 86 a.C.–, *De Republica* –del 54 a.C.–, *De legibus y PS* –del 46 a.C.– (véase Grimal, [1990] pp. 39, 86 y 97-100).

9. La brevedad de este espacio no permite avanzar con mayor detenimiento sobre esta cuestión; cf. Ruch (1958), p. 421 ss. donde se dedica especialmente a examinar la índole de las reacciones que las obras del así llamado *corpus* filosófico de Cicerón provocaron en sus contemporáneos.

en nuestro siglo– que afecta al sentido y finalidad mismos de su propósito cuando sostiene que desde los mismos inicios de su tarea de verter en lengua latina lo que había recogido en sus estudios filosóficos de autores griegos, no ignoraba –*non eram nescius*– que se expondría a críticas múltiples –*in varias reprehensiones*–.[10] Y allí mismo, reuniendo diversas clases de objetores de su tiempo, Cicerón presenta el caso de quienes no encuentran mérito en sus escritos debido a que la temática sobre la que versan ya se halla expuesta en griego.[11]

La defensa que Cicerón hiciera del sentido y del valor de su *corpus* filosófico no satisfizo a muchos de sus lectores de entonces como tampoco a generaciones muy posteriores. En su detenido estudio sobre la historia de la tradición estoica, M. Colish sostiene que a mediados del siglo XIX y, principalmente por obra de la opinión que sobre él vertiera T. Mommsen en su *Historia de Roma*, la consideración de más peso que recae sobre Cicerón es la que lo describe como un mero compilador –y por cierto muy poco cuidadoso– de doctrinas filosóficas procedentes de Grecia antigua.[12] Recientemente C. Lévy[13] ha recapitulado las posiciones que juzga más importantes en el *status quaestionis* de los siglos XIX y XX en torno al valor de los escritos ciceronianos de contenido filosófico. Y con relación a la interpretación de N. Madvig[14] –en el prefacio de su clásica edición del *De fin.*–, Lévy

10. *De fin.* I 1.

11. *Ibidem.*

12. Colish (1985), vol. I, p. 65.

13. (1992), pp. 59-74.

14. Madvig (1869).

sostiene que ésta constituye un cierto arquetipo de aquellas críticas que, aunque algo matizadas son, con todo, francamente adversas. Pues, aunque reconocen en Cicerón a un transmisor del pensamiento filosófico griego –e incluso, en lo que atañe a su talante personal, no dejan de advertir la conmovedora actitud que revela su búsqueda de consolación de los avatares políticos y personales de su vida en el cultivo de la filosofía–, juzgan negativamente las exposiciones ciceronianas en materia filosófica y las posibilidades del latín para expresar el pensamiento griego.[15] Sin embargo, la mención de estos juicios de valor en torno a Cicerón exige señalar que hacia fines del siglo XIX ha surgido un movimiento de revisionismo de su obra filosófica que se aboca a la investigación de sus fuentes (*Quellenforschung*). Y, no obstante ello, Lévy indica que un sector importante de los estudios dedicados a esa tarea revisionista, si bien concede a Cicerón ciertos méritos en su labor transmisora del patrimonio filosófico griego, ciñe su juicio de valor a reconocer en él un mero doxógrafo, un mero compilador.[16]

En su clásica obra *Études sur l'humanisme cicéronien*, P. Boyancé rechaza vivamente las interpretaciones de los escritos de Cicerón que forjan de él el retrato de un mero transmisor y que, con esa visión, desdibujan o disminuyen lo que considera la talla propia de su talante filosófico. Y así sostiene que la persistencia de Cicerón en los estudios contemporáneos se halla justificada por el rol histórico que ha tenido, al que por cierto no identifica con un aporte meramente doxográfico. Desde su perspectiva, la contribución

15. Lévy (1992), pp. 61-62.

16. Cf. la posición de estos autores en Lévy (1992), p. 64 ss.

de Cicerón no se reduce a que su testimonio hoy permite suplantar fuentes perdidas –lo que de suyo, sin duda, constituye un mérito–; su vigencia es efecto de la seriedad con la que Cicerón consideró los problemas filosóficos, y la capacidad que reveló para alcanzar –a partir de lo que pudo conocer y comprender– *une sagesse* que se propuso participar a los lectores romanos.[17] También P. Grimal –a quien otros, como A. Michel,[18] siguen en su propósito– se aboca a la revisión de la figura de Cicerón y del valor de su obra de contenido filosófico con el propósito de examinarlos en el ámbito propio de la cultura romana de su tiempo y, en su caso, considera a nuestro autor como el hacedor de un universo espiritual que renovó a Roma y a través de ella se expandió por el mundo.[19]

En realidad, cabe decir que Cicerón mismo ha hecho una evaluación propia de su *corpus* filosófico y que, conforme a ella y de un modo expreso, se niega a ser juzgado –entonces, por sus contemporáneos– como un mero transmisor. Así lo afirma claramente: "no nos desempeñamos en el oficio de traductor",[20] donde también busca justificar esa consideración acerca de su propia obra explicando que ella tiene por objeto *conservar* (*tuemur*) las exposiciones filosóficas griegas que son merecedoras de su reconocimiento a cuya exposición siempre acompaña su propio juicio (*nostrum iudicium*) sobre ellas y su modo propio de

17. Lévy (1992), pp. 72-73.

18. A. Michel es autor de una vasta serie de estudios sobre Cicerón; cf. sus títulos en Lévy (1992), pp. 663-664.

19. Grimal (1990), p. 118, cf. p. 119.

20. *De fin.* I 6.

transmitirlas.[21] Y de un modo semejante en *De off.*, cuando con el propósito de dar inicio a una exposición sobre la Stoa, explicita la metodología que emplea en su tarea dice que, como acostumbra (*ut solemus*), extraerá el material necesario para ello de las fuentes (*ex fontibus*) –a las que ha podido acceder–, conforme a su juicio y discernimiento (*judicio arbitrioque nostro*).[22] Estos pasajes manifiestan que Cicerón exige para su obra el reconocimiento de una autoría que no queda desdibujada en la transmisión de doctrinas filosóficas griegas y, aún más, que vierte aquel acervo conforme a la asimilación que él, por su parte, ha hecho del mismo. Es decir, Cicerón de algún modo expresa que somos receptivos del patrimonio filosófico griego que él vierte en lengua latina desde la perspectiva del alcance de su propio conocimiento y comprensión del mismo, y en virtud de ello precisamente reclama, en definitiva, un reconocimiento de al menos cierto grado de originalidad.

Esta exposición –por cierto sumaria– de diferentes posiciones en torno al valor de Cicerón como autor y como pensador de temas filosóficos, sólo pretende poner en evidencia la complejidad que supone emitir un juicio definitivo sobre los escritos ciceronianos de contenido filosófico y, asimismo la multiplicidad de aspectos que dicho juicio implica. No parece posible, por tanto, un juicio de valor uniforme y general sobre el *corpus* ciceroniano considerado en su conjunto, dado que esa estimación de su valor no resultará real si procede de perspectivas inexactas y, una consideración genérica de una materia compleja y heterogénea no parece una óptica apropiada. De allí que resulte satisfactoria la posición de C. Lévy[23] cuando sostiene que es preciso llevar a cabo un examen detenido de *perspectiva filosófica* de las obras que componen ese *corpus* en su *singularidad*, empresa sin duda iniciada, pero aún en desarrollo.

21. *Ibídem.*

22. *De fin.*, I 6; cf. también I 7.

De fin. es una obra ciceroniana de contenido filosófico particularmente relevante, cuya influencia doctrinaria ha trascendido el ámbito que Cicerón le habría asignado. Me limito a señalar, por ejemplo, que *De fin.* no sólo es citada por San Agustín en su *De civitate Dei*,[24] sino que –en dicha obra– se hace evidente una semejanza lingüística notable del vocabulario ciceroniano al abordar el tema de la *oikeíōsis*[25] con el empleado por San Agustín en el contexto de su crítica al inmanentismo de la concepción de la virtud que sostuvieron los *philosophi*.[26]

Según establecen J. Martha,[27] P. Grimal[28] y P. MacKendrick[29] entre otros, *De fin.* –junto al *Hortensius, Acad.* y *TD*– fue compuesto en el año 45 a.C. y, como también ya indiqué, forma parte de un *corpus* filosófico dirigido a la transmisión del patrimonio doctrinal del pensamiento griego en lengua latina. *De fin.* que terminado de componer en julio de aquel año, y en un período inmediatamente poste-

23. (1992), p. 374.

24. IX 4, 1.

25. *De fin.* III 16 ss.

26. Cf. *De civitate Dei*, XIX 4.

27. (1961), p. 1.

28. Grimal (1990), p. 102.

29. (1989), p. 131.

rior al de la muerte de Tulia, hija de Cicerón, que encuentra a nuestro autor agobiado por el dolor y recluido en su villa de Astura, cerca de Antio. Esta es una de las etapas de la vida de Cicerón que las biografías suelen describir como dedicadas al cultivo de la filosofía en tanto que *consolatio* de sus propios pesares.[30] Y no es extraño que así sea interpretada, puesto que Cicerón mismo subraya en numerosos pasajes de sus obras –y de un modo frecuente en su epistolario–[31] la repercusión de índole personal que el saber filosófico tiene en la vida de los hombres que lo cultivan.[32] Si bien el nombre de la obra pretende expresar que su contenido central es el problema del fin (*finis*) de la vida humana, es susceptible de observaciones críticas como las ya referidas de Martha (en nota 1). Sin embargo, parece apropiado el comentario de Rackham, quien procura justificar el sentido de los términos *bonorum* y *malorum* –cuyo plural connota la diversidad de visiones que son expuestas en la obra– al sostener que expresan la correlatividad de unos con otros.[33] De hecho, *De fin.* es una obra que Cicerón dedica a exponer y a examinar críticamente las diversas posiciones acerca del sumo bien del hombre que sostuvieron las escuelas filosóficas de procedencia griega con vigencia

30. Cf. entre los numerosos autores que subrayan este aspecto: J. Martha, (1961), p. 1 ss. y Grimal (1990), p. 101 ss.

31. Cf. por ejemplo, *A Atico*, XII 3; XIII 2.

32. *De divinatione*, II 1; cf. II 2.

33. Rackham (1971), p. 12. Cf. también *De fin.* III 26, donde Cicerón indica cuáles son los términos latinos que emplea como equivalentes al griego *télos*. Es probable que Cicerón se haya inspirado en el tratado de Crisipo *Perì telôn* (cf. D.L. VII 85) para su *De fin.*

en Roma. Esto es, la obra que nos ocupa versa sobre una temática de índole práctico-moral, a la que Cicerón privilegia entre otras cuestiones filosóficas, como sucede cuando, refiriéndose precisamente a su composición del *De fin.*, sostiene en *De divinatione* que la consideración del último bien y de su contrario constituye el *fundamentum philosophiae*.[34]

Atendiendo a la estructura interna del *De fin.*, cabe decir que el libro I versa sobre la enseñanza epicúrea acerca del fin último del hombre que, en relación a la misma temática, en el libro III se expone la doctrina estoica, y en el V la posición académica. Cicerón reserva el libro II para el desarrollo de su propia posición crítica ante las enseñanzas epicúreas sobre el tema, el IV para exponer su disenso con la Stoa, y parte del libro V para expresar sus observaciones a propósito de la posición académica.

En virtud de la ausencia de testimonios estrictamente directos de la primera Stoa con la excepción del Himno a Zeus de Cleantes,[35] cabe señalar que Cicerón nos ha legado en *De fin.* III una obra que de hecho suple fuentes hoy inexistentes. Conforme a Pembroke[36] y Valente[37] –entre otros– *De fin.* III procede de un manual estoico que doctrinalmente corresponde a la ortodoxia rigorista de la primera etapa de la Stoa; según Pembroke, podría corresponder a la autoría de Diógenes de Babilonia –el sucesor de Crisipo– o tal vez –y en ello coincide con Valente– a la de un discípulo de Antípatro. Y en ese sentido, parece válido sostener que *De fin.* tiene un valor doxográfico.

34. Cf. *De divinatione*, II I.

35. Véase Long-Sedley (1987) vol. I, pp. 8-9.

36. (1971), p. 143.

37. (1956).

Pero con todo, los pasajes de la obra referidos a la Stoa, no pueden quedar clasificados en el ámbito de una labor de mera compilación, puesto que Cicerón no se limita a ello. Si se atiende, por de pronto, a la estructura interna general de la obra –que se ha descripto antes–, se debe conceder que Cicerón se reserva en ella el espacio para un extenso desarrollo –que tiene lugar en *De fin.* IV– para analizar con detenimiento desde una perspectiva crítica la posición del estoicismo acerca del sumo bien del hombre, crítica en la que se extiende incluso en algunos pasajes del libro V.[38] Es decir, su valor como testimonio de la doctrina moral de la Stoa acerca del sumo bien no se limita a constituir una recopilación de enseñanzas estoicas, pues su contenido revela la inserción de su autor en la problemática de una determinada corriente de pensamiento. La consideración de la obra en su conjunto, por otra parte, conduce a apreciar que, en rigor, no sólo está orientada a ofrecer un testimonio histórico de ciertas escuelas acerca del sumo bien del hombre, sino una indagación temática –por cierto no concluida en *De fin.*– en torno a la cuestión misma sobre la que allí converge el debate filosófico, que tiene lugar a propósito de cada una de las posiciones doctrinales expuestas. Lo manifiesta también el proceso dialéctico en el que Cicerón compromete su juicio con relación a varias cuestiones de doctrina moral y que, aún más allá de las influencias que, en cada caso, puedan afectar su opinión crítica misma a propósito de las enseñanzas de las distintas escuelas, revela una elaboración y asimilación personal sin la que no sería posible, por de pronto, la naturaleza reflexiva del

38. Cf., por ejemplo, 74.

discurso expositivo al que no sólo puede atribuirse virtud literaria.

Ello permitiría objetar que pueda atribuirse a Cicerón –como sostiene una crítica frecuente– una actitud de permanente y absoluta ambivalencia procedente de un relativismo dogmático que afectó sus obras de contenido filosófico. Y, ciertamente, esa descripción no podría atribuirse con rigor a *De fin.* donde su autor debate, sin duda dialécticamente, pero donde también –y ateniéndonos solamente a su problemática general– éste define su posición adversa a la identificación del fin último con el placer según la enseñanza epicúrea,[39] donde si bien expresamente afirma que no puede haber sumo bien del hombre que no comprenda la virtud, rechaza la doctrina estoica que identifica el fin último con la virtud sosteniendo –sin concesiones, al menos en su primera etapa– que éste es el único bien,[40] y donde se pronuncia a favor de la tesis académico-peripatética conforme a la cual se afirma la necesidad de una pluralidad jerárquica de bienes para la consecución de la *eudaimonía* humana.[41]

Parece además un factor determinante entre las razones que pueden aducirse en contra de la interpretación de la figura de Cicerón como la de un mero doxógrafo, el hecho innegable del esfuerzo especulativo que, más allá de sus aciertos o de sus errores, ha significado para él verter la terminología filosófica griega a la lengua latina, legando así al pensamiento patrístico y medieval una labor que, aunque tamiza-

39. Cf. *De fin.* I 1 y II.

40. *De fin.* IV.

41. Cf. *De fin.*, IV 25, 28 y el libro V.

da por su propia interpretación en muchos casos ciertamente discutible, aporta el esfuerzo de asimilar nociones centrales de la filosofía griega en el ámbito de la cultura latina.

Cicerón tiene, por cierto, una formación y un saber filosófico de naturaleza ecléctica, como lo evidencian, por ejemplo, los datos biográficos referidos a sus estudios de filosofía. Pero indudablemente, y conforme a sus propias expresiones, Cicerón adhiere a la posición doctrinal de la Academia de su tiempo.[42] Si bien fue discípulo de Filón de Larisa[43] en Roma durante su adolescencia –hacia el 88 a.C.–[44] y por su influencia se inclinó a la dialéctica del saber bajo la forma de probabilismo, su fuente filosófica *"quasi universal"* como afirma Lévy,[45] y como lo señalan Pohlenz,[46] Spanneut,[47] White,[48] Pembroke[49] –entre muchos otros estudiosos–, ha sido el discípulo de Filón de Larisa, y su sucesor en la Academia, Antíoco de Ascalón, con quien Cicerón estudia en Grecia hacia el año 79 a.C., cuando aún no contaba 30 años.[50] Señala J. Glucker[51] que es la influencia de Antíoco la que conduce a Cicerón a referirse a los filósofos antiguos como la convergencia de los académicos y de los

42. Cf., por ejemplo, *De fin.* V 9.
43. Cf. *Acad.*, I 13.
44. Cf. Grimal (1990), p. 28 ss.
45. (1992), p. 53.
46. Cf. (1967), vol. I, p. 519 ss.
47. (1973), p 112.
48. Cf. (1979), p. 148 ss.
49. (1971), p. 135 ss.
50. Cf. Grimal (1990), p. 43.
51. Cf. (1978), p. 55 ss.

peripatéticos.[52] Y son también las enseñanzas de Antíoco la causa inmediata de la actitud adversa que Cicerón manifiesta hacia el Pórtico como, a la vez, una de las vías más importantes de su recepción de la misma doctrina moral estoica.[53] Ello encuentra su explicación histórica en la posición doctrinaria de Antíoco, quien con el propósito de recuperar la Academia del escepticismo y hacerla retornar a su acervo originario, dio lugar a un eclecticismo dogmático que reúne doctrinariamente las enseñanzas de la Antigua Academia, el Perípato y la Stoa.[54] En efecto, Cicerón no reconoce, por ejemplo, la originalidad de las doctrinas estoicas como fruto de la influencia de las enseñanzas de Antíoco, quien, por su parte, se suma –quizá con más intensidad que otros– a una posición que ya tenía antecedentes en la Academia en tiempos de Polemón y de Carnéades.[55] Antíoco constituye así una clave de carácter histórico-doctrinal con respecto a la procedencia de ciertos contenidos centrales de la posición ciceroniana ante la Stoa en *De fin.* III, IV y V. Y así, es también obra de las enseñanzas de Antíoco el que Cicerón sostenga que la concepción del sumo

52. *De fin.* V 7; cf. Glucker (1978), pp. 104 y 105.
53. Cicerón tuvo maestros propiamente estoicos; durante 30 años estuvo en contacto con el estoico Diodoto –con quien convivió–, y asistió a cursos de Posidonio de Rodas hacia el 78 a.C. Véase Grimal (1990), p. 33, y Spanneut (1973), p. 113.
54. Cicerón recuerda con frecuencia a su maestro Antíoco y reconoce la influencia que ha ejercido sobre él; incluso manifiesta que advierte en Antíoco la intensa presencia de posiciones estoicas (cf. *Acad.* II 113).
55. Cf. Lévy (1992), p. 53. He desarrollado con detenimiento los pasajes estoicos que reflejan esa posición de Cicerón en (1994), pp. 33-38.

bien del hombre como un acuerdo de éste con la naturaleza,[56] no pertenecen al patrimonio estoico sino al académico-peripatético.

De fin. III está escrito en forma de diálogo, el que se establece entre su autor y Marco Porcio Catón, también conocido como Catón de Utica –debido al lugar de su muerte–, quien fuera nieto del célebre Catón el censor. Además de camarada político de nuestro autor, Catón fue un distinguido seguidor de la Stoa y, precisamente por ello, Cicerón le asigna en el libro III la exposición de la doctrina moral estoica acerca del sumo bien del hombre, en presencia del joven Lúculo, hijo de un amigo común, en cuya villa tiene lugar la conversación. Marco Junio Bruto, a quien Cicerón dedica *De fin.*,[57] así como lo ha hecho con otras obras suyas,[58] es también el destinatario del relato que Cicerón hace de la conversación sostenida con Catón. Políticamente, Bruto se unió a Pompeyo y, más tarde, tras su derrota fue uno de los asesinos de César. En *De fin.*, III 6 Cicerón le expresa su estima en materia filosófica. Bruto, como Cicerón, perteneció a la Academia de su tiempo y asistió a las enseñanzas de Aristo de Ascalón, filósofo académico hermano de Antíoco de Ascalón; fue autor de trabajos filosóficos que hoy no se conservan.

56. Cf. *De fin.* III 20, aunque según una interpretación diferente de la del Pórtico, cf. IV, 25, 28, y la doctrina de la *oikéiōsis*, III 16; V 16 expuesta con variaciones respecto del libro III.

57. *A Atico*, XIII 12, 3.

58. *PS, TD, ND, Brutus, De Oratore.*

2. Sumario temático de *De fin.* III[59]

1. Cicerón sostiene que, rechazada la posición epicúrea que identifica el sumo bien con el placer –*De fin.* II–, el tema del presente libro es examinar si el sumo bien puede ser identificado con la virtud como sostienen los estoicos (1-2).
2. Cicerón anticipa la dificultad de carácter lingüístico que implicará el debatir con los estoicos (3-5; cf. 10, 41 y IV, 3-10, 19-23, 56-63).
3. Cicerón explica a Bruto las razones por las que le ha dedicado este escrito filosófico (6).
4. Encuentro de Cicerón con su interlocutor, Marco Porcio Catón, en la villa del joven Lúculo en Túsculo. El diálogo evidencia la posición estoica de Catón quien afirma que hay un único bien. A propósito de ello, Cicerón sostiene una de sus críticas centrales a la Stoa, esto es que entre los estoicos, por un lado, y la posición de los académicos y peripatéticos, por el otro, sólo hay una divergencia de naturaleza lingüística, no doctrinaria (10).
5. Catón sostiene que los estoicos difieren de los académicos y de los peripatéticos por razones doctrinarias fundamentales, no por cuestiones meramente lingüísticas; tiene lugar una discusión con Cicerón al respecto y Catón propone exponer la doctrina estoica sobre el sumo bien del hombre (10-15).

59. Para una confrontación temática de los lugares paralelos a este sumario con las doxografías de Diógenes Laercio y Estobeo cf. la Introducción del capítulo 2.

6. Catón comienza su exposición sobre la doctrina moral estoica:

6.1. Inclinación, conciencia de sí (16).

6.2. *Prima naturae* según los estoicos (17-19).

6.3. Cosas estimables y no estimables; primer deber (*officium*) (20).

6.4. El sumo bien como *convenientia* (21-22).

6.5. Sabiduría, apetición del alma, modo de vida, acción recta (23-26).

6.6. Formulación lógica de la exposición estoica acerca del sumo bien (27-29).

6.7. Crítica de las posiciones filosóficas divergentes (30-31).

6.8. Naturaleza de la rectitud en el acto virtuoso (32).

6.9. Definición de "bien" del estoico Diógenes de Babilonia; estimación del bien (33-34).

6.10. Pasión como enfermedad (*morbus*) y perturbación (*perturbatio*) (35).

6.11. Apetición del sumo bien (36-39).

6.12. El vicio (40).

6.13. Razones de la controversia de los estoicos con los académicos y los peripatéticos (41).

6.14. El sabio estoico y el dolor; la disputa con los peripatéticos acerca de los bienes necesarios para la felicidad (42-50).

6.15. Cosas preferidas, rechazables y cosas que no son ni lo uno ni lo otro (50-59).

6.16. El tema del suicidio según los estoicos (60-61).

6.17. Inclinación a la vida social (62-68).

6.18. Componentes de la vida común, la amistad (70-71).

6.19. La dialéctica y la física como virtudes (72-73).

6.20. Alabanza de la doctrina estoica, rasgos del sabio estoico (74-76).

3. La presente traducción

La presente traducción se ha realizado conforme al texto establecido por Jules Martha (1961). Su propósito ha sido dar lugar a una versión castellana de plena fidelidad al texto ciceroniano y, a la vez, atender a los matices que exige el verter el texto a otra lengua. Se ha cuidado muy especialmente la precisión terminológica en materia doctrinal buscando respetar y volcar fielmente el resultado del esfuerzo de Cicerón por traducir nociones y conceptos del ámbito de la filosofía griega a la lengua latina.[60]

En la sección bibliográfica figuran en detalle algunos de los trabajos que han resultado de mayor valor para la realización de esta traducción, como los clásicos comentarios al *De fin.* de Marinone (1958) de Moricca (1945) y el *Lexikon* de Merguet (1971). Entre las variadas traducciones a distintas lenguas quisiera mencionar el valioso aporte que ha constituido el poder consultar la realizada por H. Rackham en lengua inglesa.[61]

60. Los términos griegos enunciados por Cicerón en el texto se vierten sin modificaciones.

61. Entre las versiones castellanas de *De fin.* cabe mencionar la de Herrero Llorente (1987), quien ha traducido la totalidad del texto (con notas e introducción); entre las últimas versiones al inglés consultadas de este texto cf. la traducción con amplias notas al libro III debida a Wright (1991).

TEXTO

[I] (1) Considero ciertamente, Bruto,[1] que si el placer hablara por sí mismo <en su defensa> y no tuviera abogados tan pertinaces, luego de haber sido refutado <como sumo bien> en el libro anterior,[2] reconocería <ese lugar> a la virtud. Y en efecto, sería desvergonzado de mi parte, si me resistiera por más tiempo a la virtud, o bien si antepu-

1. Cicerón inicia el libro III del *De fin.* dirigiéndose a Marco Junio Bruto, a quien dedica la obra (cf. *De fin.* I 1 ss.). Bruto políticamente adhirió a Pompeyo y participó de la conjura contra César convirtiéndose en uno de sus asesinos. Su vinculación filosófica con Cicerón no sólo procede del hecho de que Bruto fuese autor de trabajos filosóficos, sino también, precisamente, de la adhesión a la Academia de su tiempo que compartiera con él. Por otra parte, Bruto es sobrino de Catón de Utica, el distinguido seguidor de la Stoa que expone la doctrina moral estoica acerca del sumo bien en *De fin.* III; sobre Bruto, cf. nuestra Introducción a *De fin.*

2. En *De fin.* II Cicerón ha procurado refutar la enseñanza epicúrea que identifica el placer con el sumo bien del hombre. Como podrá apreciarse un poco más adelante –en 3–, Cicerón procura quitar peso a la posición

siera las cosas placenteras a las honorables (*honestis*),[3] o si pretendiera que vale más la delectación del cuerpo o el regocijo que de ella procede que la dignidad y la firmeza del alma. Por consiguiente, descartemos el placer <como sumo bien>, y ordenémosle mantenerse en sus confines, para que con sus lisonjas y seducciones no se obstaculice el rigor del debate. (2) Pues ha de indagarse dónde se halla aquel sumo bien que queremos llegar a descubrir, ya que no sólo el placer fue desechado de ese lugar, sino que puede alegarse casi lo mismo contra quienes pretendieron que el máximo

epicúrea aduciendo sus carencias dialécticas, a las que se ha referido antes en el libro I 30. Pero, en realidad, ya tuvo lugar en el II 51 ss. el aspecto central de su crítica al epicureísmo que se asienta en la insuficiencia de la capacidad sensible para el acceso a la sabiduría.

3. Constituyó una de las mayores dificultades de esta traducción el vertir adecuadamente al castellano el sustantivo *honestas*, como el adjetivo *honestus*, conforme al sentido que en sus diversas formulaciones poseen en el texto ciceroniano como equivalentes, por un lado a *tò kalón* y, por otro, a *kalós*, pues no parece que algún término de nuestra lengua pueda reunir, a la vez, el sentido ético y estético que se expresa en terminología griega. Sin duda, el sentido del adjetivo latino *honestum* tiene una equivalencia semántica con el término *moral*, pero su uso como traducción de *honestum* ofrece una dificultad, ya que Cicerón fue el creador del adjetivo latino *moralis* –con el que traduce el griego *ēthikós*–, pero que emplea en *De fato*, I 1, que es una obra posterior a *De fin.* (cf. Ernout-Meillet, [1959], *s.v. mos*). A pesar de la limitación advertida, propongo el adjetivo *"honorable"* –con frecuencia sustantivado– y el sustantivo "honorabilidad", como términos equivalentes del sustantivo y adjetivo latinos respectivos, apoyada en las traducciones propuestas para dicho término por Merguet (1971) y Rackham (1921), p. 245.

de los bienes es la ausencia de dolor.[4] Realmente, nada que esté privado de virtud, a la que nada puede ser superior, debe admitirse como sumo bien. Así pues, aunque en aquella conversación que sostuve con Torcuato no fui indulgente, sin embargo esta discusión que se avecina con los estoicos es más ríspida, pues todas aquellas cosas que se dicen sobre el placer se debaten sin gran agudeza ni penetración, ya que ni los que lo defienden son hábiles en la disputa, ni los que declaran en su contra rebaten una cuestión difícil. (3) Además, Epicuro mismo dice que ni siquiera se debe argumentar a favor del placer, porque su valoración reside en los sentidos, de modo que basta con que se nos haga presente; no corresponde su enseñanza. Por lo que aquella disputa entre nosotros fue sencilla de ambas partes, pues en la conversación de Torcuato no hubo algo complejo o espinoso, y nuestro discurso –así me parece– fue claro.[5]

Pero no ignoras cuán sutil –o más bien espinoso– es el modo de debatir de los estoicos,[6] y ello no sólo entre los

4. Cicerón menciona con frecuencia esta posición de Epicuro, según la cual el sumo bien es la ausencia de dolor (que, junto con la imperturbabilidad, es un placer catastemático; cf. D.L. X 131-132; 136-138) y la atribuye a Jerónimo de Rodas, peripatético del s. III a.C. Cf. *De fin.* II 16; IV 49, V 14, *et passim.* Véase también el comentario de Morica (1945), p. 3.

5. Gigon ([1989], p. 159) sostiene que la perspectiva desde la que Cicerón juzga el valor de la posición moral estoica en este pasaje pone de manifiesto su conocimiento limitado del epicureísmo (cf. lo que Cicerón mismo declara al respecto en *De fin.* I 16, II 20).

6. Cicerón ya menciona aquí, aunque se extenderá sobre el tema más adelante –cf. 10–, las dificultades que suscita el lenguaje estoico; cf. también nuestra Introducción a *De fin.*

griegos sino más aún entre nosotros, quienes incluso debemos crear palabras e imponer nombres nuevos a cosas nuevas, lo que ciertamente no asombrará a nadie medianamente culto al reflexionar que, en todo arte cuyo ejercicio no sea común y público, hay una gran novedad en los nombres, porque se establecen vocablos a propósito de aquello sobre lo que versa cada arte. (4) Y así no sólo los dialécticos sino también los filósofos naturalistas emplean palabras que en Grecia misma son desconocidas, e incluso los geómetras, los músicos y también los gramáticos se expresan de cierto modo peculiar. Las mismas artes de los retóricos –que son íntegramente artes del foro[7] y populares– sin embargo emplean términos de algún modo particulares y propios en su enseñanza. [II] Haciendo a un lado estas artes distinguidas y de hombres libres, <diré que> ni siquiera los artesanos podrían proteger sus oficios, a no ser que usaran palabras desconocidas <para la mayoría de nosotros> y de empleo habitual para ellos. Más aún, también la agricultura que es extraña a toda distinción un tanto refinada, sin embargo asignó nombres nuevos a estas cosas de las que se ocupa. Y con mayor razón, lo mismo ha de ser llevado a cabo por el filósofo, pues la filosofía es el arte de la vida (*ars vitae*), <y> no puede tomar las palabras del foro <para examinar el tema> acerca del que debate. (5) Sin embargo los estoicos fueron los más innovadores entre todos los filósofos; Zenón –su maestro– no fue tanto autor de doctrinas como de palabras nuevas. Si pues en esta lengua griega que la mayoría considera más rica que la nuestra, se aceptó que

7. El foro designa el lugar donde se llevaban a cabo discusiones públicas –de orden político y jurídico– que suponían un intenso despliegue retórico.

los hombres más doctos utilicen palabras inusuales a propósito de cosas no familiares, ¿cuánto más ha de concedérsenos a nosotros que ahora, por primera vez,[8] nos atrevemos a abordar estos temas? Y porque como dijimos muchas veces y, en verdad con cierta queja –no solamente del estilo de los griegos sino también del de quienes pretenden hacerse considerar más griegos que romanos– que no sólo no somos superados por los griegos en cuanto a la riqueza de vocablos de la lengua, sino que también en ello somos superiores, debemos esforzarnos para que esta <superioridad> no sólo sea alcanzada en nuestras artes, sino incluso en las propias de ellos mismos. Si bien empleamos esas palabras establecidas por antiguas tradiciones en lugar de las latinas –como el mismo término "filosofía" y como "retórica", "dialéctica", "gramática", "geometría", "música"– las que sin duda podrían decirse en latín, sin embargo, puesto que son recogidas por el uso, considerémoslas como nuestras. Pues bien, quede dicho esto a propósito de los nombres de las cosas.

(6) Pero frecuentemente, Bruto, temo que se me censure en relación a estas mismas cuestiones, dado que te escribo sobre ellas a ti que has avanzado tanto, por una parte, en la filosofía, y por otra, en la óptima clase de filosofía.[9] Por lo cual, si lo hiciera como para enseñarte, me reprocha-

8. Esta afirmación de Cicerón debe ser interpretada atendiendo a su propósito de verter el patrimonio filosófico griego a la lengua latina; cf. nuestra Introducción a *De fin.*

9. Esto es, la filosofía de la Antigua Academia a la que perteneció Bruto (véase n. 1); no obstante, el pasaje también refleja claramente la predilección de Cicerón por esa escuela.

ría con justicia. Pero me encuentro muy lejos de ello, y no te envío <este escrito filosófico> para que conozcas lo que es para ti tan familiar, sino porque es en tu nombre en el que con mayor naturalidad me detengo, y porque te considero el más ecuánime experto y juez de estos estudios que a ambos nos son comunes. Por ello escúchame atentamente, como es tu costumbre, y podrás juzgar la polémica que he sostenido con tu tío, un hombre admirable y singular.[10]

[III] (10) Catón preguntó entonces: si tú mismo tienes tantos libros, ¿pues cuáles buscas aquí?

–He venido a llevarme algunas anotaciones sobre Aristóteles que me consta están aquí –le dije–, para leerlas mientras estoy libre de ocupaciones, lo que ciertamente, no nos ocurre con frecuencia.

–¡Cuánto desearía –dijo Catón–, que te hubieras inclinado hacia los estoicos! Porque si fuese propio de alguien llegar a concluir que no hay ningún bien fuera de la virtud, ese ciertamente serías tú.[11]

10. El tío de Bruto al que se refiere Cicerón es Catón de Utica (cf. n. 1). El texto de *De fin.* 7-9, prosigue con el relato que Cicerón hace a Bruto de las circunstancias en las que se produce su encuentro con Catón, el distinguido portavoz de la posición estoica sobre el sumo bien del hombre en *De fin.*, III. A propósito de ello, Cicerón relata a Bruto que estando en su villa de Túsculo se dirigió a la del joven Lúculo –hijo de Lucio Lúculo, notable general romano de su tiempo, entonces fallecido, quien fuera amigo de Cicerón y de Catón– para consultar su biblioteca y, allí mismo, tiene lugar el diálogo que sigue.

11. Catón se refiere a la posición estoica según la cual hay un único bien, que se identifica con la virtud (cf. el capítulo 1.2). Cicerón no acepta esa

–Advierte –le dije–, que, según creo, más bien habrías sido tú el que no debía imponer nombres nuevos a las cosas, cuando en realidad pensamos lo mismo. Pues hay acuerdo en lo que pensamos, la divergencia está en el lenguaje.[12]

–Por cierto, de ninguna manera hay acuerdo, dijo aquél. En efecto, sostendrás que hay algo digno de ser apetecido además de lo que es honorable (*honestum*), y lo enumerarás entre los bienes, y con ello no sólo habrás extinguido la honorabilidad misma (*honestum ipsum*) como luz de la virtud, sino que también habrás echado por tierra a la virtud de un modo completo.

–(11) Son magníficas tus palabras Catón –dije–, pero ¿no ves que tienes en común con Pirrón y con Aristón[13] –los que <con excepción de la virtud> ponen todas las co-

doctrina estoica y desarrolla extensamente su posición adversa a la misma en *De fin.* IV 25 ss.

12. Nótese que Cicerón retoma su crítica a la Stoa –a la que ahora representa Catón– a propósito del uso del lenguaje. Aunque Cicerón desarrollará este aspecto de su crítica a la Stoa, en lo que afirma en este pasaje condensa su posición, y ésta es que el estoicismo pretende la autoría de doctrinas que pertenecen al patrimonio doctrinal de los académicos y de los peripatéticos. La Stoa se habría adueñado de sus enseñanzas y para que ello no se hiciera patente, habría creado un vocabulario técnico espinoso carente de originalidad, pues, en rigor, designa aquellas cosas de las que ya los académicos y los peripatéticos han hablado. Esta posición de Cicerón se explica en virtud de la influencia que ejerciera sobre él Antíoco de Ascalón, sucesor de Filón de Larisa en la Academia y de quien Cicerón fuera discípulo en Grecia hacia el 79 a.C. (cf. nuestra Introducción a *De fin.*).

13. Se trata de Pirrón, el fundador del escepticismo (cf. D.L. IX 11) y de Aristón, discípulo de Zenón de Citio (véase nuestro apéndice 2).

sas en el mismo nivel– la pomposidad en el modo de hablar? Deseo conocer qué piensas sobre ellos.

–¿Preguntas qué pienso yo? –dijo–. Que los varones buenos, valientes, justos y moderados que ha habido en la República –sea que hayamos oído hablar de ellos, sea que nosotros mismos los hayamos conocido–, los que sin adoctrinamiento alguno, siguiendo a la misma naturaleza,[14] hicieron muchas cosas dignas de alabanza, han sido mejor educados por la naturaleza que lo que hubieran podido serlo instruidos por la filosofía, si hubieran adoptado alguna otra fuera de aquella[15] que no tiene por bien sino lo que es honorable (*honestum*), por mal sino lo deshonroso (*turpe*).[16] Considero que las demás escuelas filosóficas, indudablemente una más que otra, pero sin embargo todas las que incluyen ya sea entre los bienes o entre los males algo que no concierne a la virtud, no sólo no nos ayudan en nada ni nos alientan a fin de que seamos mejores sino que desvirtúan la misma naturaleza. Pues, si no se sostiene esta <doctrina>, a saber, que hay un solo bien (*solum bonum*) que es lo honorable (*honestum*), no podrá admitirse de modo alguno que la vida se vuelve feliz por la virtud. Y en tal caso, no veo cuál es la razón por la que haya que dedicarse a la filosofía. En efecto, si fuera posible que algún hombre sabio sea <al mismo tiempo> un hombre infeliz, no creo que aquella virtud digna de alabanza y de reconocimiento deba ser objeto de una gran estima.

14. Catón hace referencia aquí a una finalidad natural que desarrolla y explicita más adelante –cf. 16 ss.– a propósito de su exposición de la doctrina estoica de la *oikeíōsis*.

15. Esto es, la filosofía estoica.

16. A pesar de que en la pareja de opuestos *honestum-turpe* no está presente la misma base semántica que en la española honorable-deshonroso, he vertido los opuestos latinos según la traducción que acabo de mencionar, porque en *De fin.* III *turpe* es utilizado por Cicerón –con preferencia a otros términos– como el neto opuesto de *honestum*. En *De fin.* III *honestum-turpe* son la pareja equivalente a *kalón-aischrón* y *turpe*, como *aischrón*, también incluye un matiz de carácter estético.

[IV](12) Lo que has dicho hasta ahora, Catón –afirmé yo–, podrías asimismo sostenerlo si fueras seguidor de Pirrón o de Aristón. Pues no ignoras que para ellos, lo honorable (*honestum*) no sólo es el sumo bien, sino que además parece ser –como tú mismo pretendes– el único bien. Si esto es así, resulta lo mismo –según veo– que tú pretendes, que todos los sabios siempre son felices. Por consiguiente –dije–, ¿apruebas a estos filósofos y opinas que es necesario seguir su doctrina?

De ninguna manera debe aprobarse su postura, dijo Catón. Pues, dado que es propio de la virtud hacer una elección (*habere delectum*) entre las cosas que son conformes a la naturaleza (*secundum naturam*), quienes equipararon todas las cosas, como si los opuestos se volvieran de tal modo semejantes entre sí que no podrían ser susceptibles de ninguna selección (*selectio*), suprimieron la misma virtud.

(13) Ciertamente hablas muy bien sobre esa cuestión –dije yo–, pero pregunto, ¿acaso no has de llegar a lo mismo sosteniendo que el bien no es sino lo recto (*rectum*) y honorable (*honestum*), y suprimiendo toda distinción entre las demás cosas?

Realmente –dijo–, si la quitara, pero la conservo.

(14) ¿De qué modo? –sostuve–. Si sólo la virtud, únicamente lo que llamas honorable (*honestum*), recto (*rectum*), digno de alabanza (*laudabile*), bello (*decorum*) –pues

quedará más patente qué sea, dando a conocer lo mismo por muchas palabras equivalentes–, por consiguiente, proseguí, si sólo esto es el bien, ¿qué tendrás que alcanzar fuera de ello? O si nada es malo a no ser lo deshonroso (*turpe*), lo deshonesto (*inhonestum*), lo indecente (*indecorum*), lo vicioso (*pravum*), lo ignominioso (*flatigiosum*), lo feo (*foedum*) –para que también hagamos manifiesto esto otro por muchos términos–, ¿qué dirás que hay que rehuir fuera de ello?

Tú no ignoras lo que voy a decir, afirmó Catón, pero como sospecho que deseas objetar algo de mi breve réplica, no responderé a cuestiones parciales; más bien, dado que estamos libres de ocupaciones –a no ser que lo consideres inapropiado–, explicaré en su totalidad la doctrina de Zenón y de los estoicos.

Realmente, de ninguna manera me parece inapropiado –respondí–, y tu explicación será muy útil en relación a lo que examinamos.

(15) Intentémoslo entonces, dijo Catón, aunque esta doctrina de los estoicos tiene cierto carácter más difícil y oscuro. Pues ya que en otro tiempo, en lo relativo a la lengua griega, no parecían <apropiados> los nombres nuevos de las cosas que ahora la costumbre prolongada volvió usual; ¿qué crees que ocurrirá en latín?

Ciertamente, esto es lo más fácil, dije yo. En efecto, si se le concedió a Zenón que, cuando hubiese hallado alguna idea inusual, le impusiera un nombre también desconocido, ¿por qué no se le permitiría a Catón? Sin embargo, tampoco será necesario traducir <del griego> palabra por palabra, como acostumbran los traductores sin elocuencia, cuando haya una palabra latina más usada que exprese lo mismo <que el término griego>. Por mi parte, yo también

acostumbro a enunciar con un cierto número de palabras aquello que en griego se dice con una sola, si no puedo expresarlo de otra manera. Y sin embargo considero necesario que se nos permita utilizar una palabra griega, si en algún caso se da que en <lengua latina> falta <el término equivalente>; ¿acaso se admite decir: *ephippiis* y *acratophoris*[17] más que: *proegmenis* y *apoproegmenis*, aunque ciertamente éstas últimas palabras griegas, se podrán enunciar con corrección: "cosas preferidas" (*praeposita*) y "cosas desechadas" (*reiecta*).[18]

(16) Haces bien en ayudarme, dijo <Catón>, y para estos dos últimos términos[19] que enunciaste recientemente, usaré más bien las palabras latinas; en lo demás, vendrás en mi auxilio si me vieras en dificultades.

Lo haré con diligencia, dije yo. Pero "la fortuna es de los valientes",[20] por lo cual, haz el esfuerzo, te ruego. Pues, ¿qué cosa más elevada podemos hacer?

[V] Estos, dijo Catón, cuya doctrina apruebo, sostienen que desde el momento en que el animal ha nacido (ya que a partir de aquí se ha de comenzar), se siente

17. Los términos *ephippium* y *acratophorum* –transliterados del griego en el pasaje– se refieren, en el primer caso, a la montura del caballo y, en el segundo, a un vaso para contener vino puro; sobre su etimología cf. Moricca (1945), pp. 30-31.

18. Se alude con ello a términos técnicos de la ética estoica con relación a la doctrina de los indiferentes preferidos, sobre la que expondrá extensamente Catón más adelante (31 ss.); cf. nuestro capítulo 1.4 y D.L. VII 85-86.

19. Esto es *cosas preferidas* (*praeposita*) y *desechadas* (*reiecta*).

20. Se trata de un dicho latino que, bajo algunas variaciones en su formulación, es enunciado por diversos autores; cf. Cicerón, *TD* II 11.

atraído hacia sí mismo (*ipsum sibi conciliari*)[21] y es conducido a la conservación de sí (*commendari ad se conservandum*) y de su constitución (*suum statum*), y a inclinarse hacia las cosas que convienen a la conservación de su constitución y, en cambio, a apartarse de su destrucción y de lo que parezca conducirlo a ella. Luego, lo prueban de la siguiente manera: los niños, antes de ser afectados por el placer o por el dolor, apetecen las cosas que provocan bienestar y rechazan lo contrario, lo que

21. Este pasaje al que pertenecen las formulaciones latinas: "*ipsum sibi conciliari*" y "*commendari ad se conservandum*" –16–, es uno de los lugares más importantes de *De fin.* III como de la obra en su conjunto, pues es en él donde Cicerón vierte –por boca de Catón– la doctrina estoica de la *oikeíōsis* y donde, expresamente, se establece la relación de la naturaleza y, en este caso, la de las inclinaciones naturales con el sumo bien del hombre, metodología argumentativa común de las enseñanzas filosófico-morales del período helenístico (cf. Pohlenz [1967] vol. I, p. 226). Adviértase también que esa relación entre las inclinaciones naturales y la moralidad se establece en el ámbito de la doctrina epicúrea acerca del soberano bien (*De fin.* I 30 ss.), en *De fin.* III, a propósito del pasaje referido a la moral estoica en el que ahora me detengo, y en V 41 ss., con motivo de la exposición de la doctrina moral académica. También *conciliatio* y *commendatio* son términos de significación técnica pertinentes a la exposición fundamental de la doctrina estoica de la *oikeíōsis*. La elección de la traducción más adecuada de los mismos a nuestra lengua resulta una tarea compleja, particularmente por la diversidad de matices de las expresiones griegas originarias y de las variaciones semánticas que conlleva la versión latina de los términos que utiliza Cicerón (cf. nuestro capítulo 1.3 y la riqueza del término griego *oikeíōsis* que recoge, por ejemplo, Annas [1993], p. 392 por *familiarization*).

no sucedería si no sintieran una inclinación hacia la constitución propia y temiesen su destrucción. Pero no podría ocurrir que apetecieran algo a no ser que tuvieran conciencia de sí (*sensum sui*) y que, en virtud de ello, sintieran una inclinación hacia sí mismos (*se diligerent*). De lo cual debe concluirse que el impulso rector <de la acción> es el amor de sí mismo.[22]

(17) La mayoría de los estoicos no acepta que el placer deba incluirse entre los principios naturales[23] (*in principiis naturalibus*). Por mi parte, estoy firmemente de acuerdo con ellos y <temo> que no se comprenda que, si la naturaleza hubiese puesto el placer entre aquellas cosas que constituyen los objetos primeros del deseo, muchas cosas deshonrosas (*turpia*) se seguirían de ello. Y parece que resulta suficiente como argumento para probar que tenemos afición hacia aquellas cosas que constituyen las primeras mociones de la naturaleza (*prima naturae*), el que no hay quien no prefiera –permitiéndosele la opción– tener aptas e íntegras todas las partes de su cuerpo, antes que tenerlas –aún cuando pueda utilizarlas– mutiladas, descuidadas o desfiguradas. Ahora bien, los conocimientos de estas cosas, a los que se puede denominar aprehensiones (*comprehensiones*) o

22. La exposición ciceroniana de la doctrina estoica de la *oikeíōsis* conduce a advertir que la conciencia moral tiene su raíz en las inclinaciones naturales dado que, en virtud de las inclinaciones que la naturaleza ha impreso en el hombre, éste emerge al conocimiento y al amor de sí (cf. el examen de Verbeke sobre el tema en [1992], p. 110 y *De off.* I 11 ss.).

23. Con la expresión *in principiis naturalibus* u otras equivalentes como *prima naturalia, ea quae prima data sunt natura, quae prima sunt natura,* Cicerón traduce del griego *tà prôta katà phýsin.*

percepciones (*perceptiones*) o bien –si estas palabras resultan poco apropiadas o poco comprensibles– *katalēpseis*,[24] pensamos, entonces, que es necesario aceptarlos por sí mismos, porque tienen en sí algo que, por así decirlo, abraza y contiene la verdad. Y esto puede apreciarse en los niños, a quienes vemos deleitarse si llegan a descubrir algo por sí mismos y por su propia razón, aunque nada de ello tenga algún interés en especial.

(18) Pensamos que también las artes deben ser aceptadas por sí mismas, tanto porque hay en ellas algo que justifica su aceptación, como porque están constituidas por actos de conocimiento y contienen en sí mismas algo establecido por la razón y por el método. Pero <los estoicos> piensan que nos sentimos más extraños ante el falso asentimiento que ante cualquier otra cosa contraria a la naturaleza. En cuanto a los miembros, es decir las partes del cuerpo, algunos parecen haber sido dados por naturaleza en razón de su uso, como las manos, las piernas, los pies, así como las partes interiores del cuerpo, cuyo grado de utilidad es aún discutido por los médicos; en cambio, otras <partes del cuerpo no parecen tener> ninguna utilidad sino <que su función sería la de proporcionar> un cierto ornato, como la cola del pavo real, las plumas de diferentes colores en las palomas, las tetillas y la barba del varón.

(19) Tal vez estas cuestiones son expuestas con cierta aridez de estilo; pues se trata, por decirlo de algún modo, de los primeros elementos de la naturaleza, en cuyo examen puede recurrirse con dificultad a la elocuencia del dis-

24. Sobre la definición ciceroniana del término griego *katálēpsis* cf. *Acad.*, II 17.

curso y, por mi parte, ni siquiera tengo intenciones de alcanzarla. Pero sin embargo, cuando hablas acerca de las cuestiones más elevadas, los mismos temas llevan consigo las palabras, de tal manera que el discurso no sólo se vuelve más grave sino también más brillante.

Es como dices –afirmé–. Pero sin embargo me parece que todo lo que se expone con claridad acerca de un tema elevado, se expone de un modo superior. Y así, resulta pueril querer exponer estas cuestiones con ornato, pero es propio de un varón docto e inteligente poder explicarlas con exactitud y claridad.

[VI] (20) Prosigamos entonces, dijo Catón, porque nos hemos apartado del examen de estos principios de la naturaleza, con los que debe ser congruente lo que sigue,[25] y se continúa con esta primera división: <los estoicos> dicen que es estimable (*aestimabile*) –creo que, por cierto, podemos denominarlo de este modo– lo que en sí mismo es acorde a la naturaleza (*ipsum secundum naturam sit*), o bien lo que produce algo conforme a ella, de tal manera que en razón de esto es digno de selección (*selectio*) porque tiene cierto carácter digno de valoración –a la que los estoicos llaman *axía*–.[26] Y, por el contrario, <los estoicos llaman> no estimable (*inaestimabile*), a lo opuesto de lo anterior. Por consiguiente, así establecidos los principios, de modo que estas cosas que son según la naturaleza (*ea quae secundum naturam sunt*) deben ser escogidas (*sumenda*) por sí mismas como deben ser rechazadas las contrarias, el primer

25. Apréciese el papel central que Catón confiere al tema de las inclinaciones naturales; aquí propone retornar a él como al eje de su exposición.
26. Cf. Estobeo, *Ecl.* II 83.

deber (*officium*)[27] –en efecto, de esta manera vierto el término *kathêkon*–, consiste en que <el hombre> se conserve en su constitución natural; luego, que procure aquello que es conforme a la naturaleza y que rechace lo contrario, por cuanto ya descubierto <este principio> de selección (*selectio*) y asimismo de rechazo, sigue después una selección con <sentido> del deber. Una vez que ésta sea continua, entonces se torna finalmente permanente y conforme a la naturaleza; <es entonces cuando> todo comienza a hacerse manifiesto y a comprenderse qué es aquello que verdaderamente puede ser llamado bien (*bonum*).[28] (21) En efecto, hay una primera inclinación (*conciliatio*) del hombre hacia aquellas cosas que son acordes con la naturaleza (*ad ea quae sunt secundum naturam*); pero tan pronto como ha percibi-

27. Lo que corresponde al término griego *kathêkon*, noción que Cicerón desarrolla ampliamente más adelante –58–, pertenece al ámbito de las *acciones convenientes*, que se sitúan de un modo intermedio entre las acciones propiamente virtuosas y las viciosas; cf. nuestro capítulo 1.4, y D.L. VII 107-109. En las doxografías griegas se ha traducido *kathêkon* por "acto debido"; en mi caso he preferido seguir la tradición de traducirlo por el término "deber".

28. Concuerdo con Rackham en la interpretación de este pasaje, cuando sugiere que en él Cicerón pretende discernir una etapa no madura de la acción acorde a la naturaleza de otra que se lleva a cabo por vía de una lúcida selección de lo que es conforme a ella. Por lo cual, en este pasaje he seguido los lineamientos fundamentales de su traducción y, por mi parte, he vertido la formulación ciceroniana *cum officio selectio* por "*selección* <con sentido> del deber", con el propósito de que lo añadido explicite lo distintivo de una etapa de conciencia con relación a lo que es conforme a la naturaleza. Cf. Rackham (1921), pp. 239-240.

do la idea (*intelligentiam*)[29] o más bien la noción (*notionem*) a la que los estoicos llaman *énnoia* y ha visto el orden y –por así decirlo– la conformidad (*concordia*) <con la naturaleza> de las acciones que deben realizarse, los ha apreciado mucho más que todas aquellas a las que se inclinó en un primer momento y, de tal manera que, por vía del conocimiento y de la razón, concluye que en ello reside aquel sumo bien del hombre que debe ser alabado y apetecido por sí mismo.[30] Dado que <el sumo bien> consiste en lo que los estoicos llamaron *homología* y nosotros –si parece apropiado– denominaremos "armonía" (*convenientia*),[31] puesto que entonces, en ello consiste este bien al que todas las cosas deben ser referidas, las acciones realizadas de un modo honorable (*honeste*) y lo honorable mismo (*honestum ipsum*) –que es considerado como el único entre los bienes– aunque se nos hace manifiesto posteriormente es, sin embargo, lo único que debe ser apetecido por su poder y

29. El término latino *intelligentia* no indica aquí la facultad cognoscitiva, sino un contenido de la mente que es –como Cicerón menciona a continuación– cierta *notio*, expresión con la que traduce la noción griega de *énnoia*. El *De legibus* aporta numerosos pasajes en los que Cicerón emplea formulaciones latinas de dicha noción estoica, y allí mismo emplea el término *intelligentia* en el sentido indicado (cf. I 44 *et passim*; véase también las equivalencias latinas de Cicerón de las *koinaì énnoiai* estoicas en el trabajo de Liscu, [1967], p. 62).

30. No obstante el papel de las inclinaciones naturales, es decisivo el de la razón que, como se expone en el pasaje, descubre el verdadero bien comprendiendo así qué es aquello que debe ser el objeto de su deseo; cf. nuestro capítulo 1.3.

31. D.L. VII 87; Estobeo, *Ecl.* II 76.

dignidad; en cambio, ninguna de las primeras mociones de la naturaleza (*prima naturae*) debe ser apetecida por sí misma. (22) Pero dado que, como dije, aquellos son deberes (*officia*) que tienen su origen en principios naturales (*ab initiis naturae*), es necesario que se refieran a ellos de tal manera que se pueda decir sin error que todos los deberes (*omnia officia*) están referidos a dichos principios para que llevemos a cabo la realización de los principios de la naturaleza (*principia naturae*), pero no para que en esto consista el último de los bienes, porque la acción honorable (*honesta actio*) no se encuentra entre las inclinaciones primeras de la naturaleza (*in primis naturae conciliationibus*), ya que ésta es algo consecuente <al obrar conforme a ella> y se hace manifiesta después, como dije,[32] Con todo, ella (*sc.* la acción honorable) es conforme a la naturaleza (*secundum naturam*) y nos mueve a apetecerla mucho más que a todas las cosas que anteriormente nos incitaban.

Pero en primer lugar, hay que prevenirse de un error para que nadie crea que hay dos sumos bienes. Pues si el propósito de algún <arquero> fuese dirigir una lanza o una flecha hacia un cierto blanco, de este modo su bien último –así como lo hemos denominado– <consistiría en que aquel arquero hiciera todo lo posible para dar en el blanco>. Para proseguir con una comparación semejante: todo lo que haga el arquero debe realizarlo con el objeto de dar en el blanco y, sin embargo, aunque haga lo que hiciere para alcanzar su propósito, su fin último sería –como lo hemos denominado– lo que equivale a lo que llamamos el sumo bien de la vida <en su caso, dar en el blanco, y no lo que le precede>;

32. Cf. *De fin.* III 21.

pero dar en el blanco es aquello que, por así decirlo, debe ser elegido (*seligendum*) y no apetecido (*expetendum*).[33]

[VII] (23) Ahora bien, puesto que todos los deberes (*officia*) tienen su origen en los principios de la naturaleza (*a principiis naturae*), es necesario que la sabiduría misma proceda de ellos. Pero así como sucede a menudo que quien ha sido recomendado a alguien estima más a aquel a quien fue recomendado que a aquel que lo recomendó, así también de ningún modo resulta sorprendente que en el inicio seamos conducidos (*commendari*) a la sabiduría por los principios naturales (*ab initiis naturae*) y, luego, nos resulte más apreciable la sabiduría misma que aquellas inclinaciones por las que hemos llegado a ella. Y así como es manifiesto que los miembros <del cuerpo> nos han sido dados para realizar cierto modo de vivir (*ad quandam rationem vivendi*), así también la apetición del alma (*appetitio animi*) que en griego se denomina *hormḗ* no parece haber sido dada en

33. En Long-Sedley, (1987), vol. I, p. 409 se indica que el caso del arquero mencionado en el pasaje fue presumiblemente empleado por el mismo Carnéades en sus controversias con la Stoa a propósito de la naturaleza del fin último del hombre. El sentido fundamental del texto está orientado a distinguir lo que constituye el *único* bien del hombre (su fin último, que en el ejemplo del arquero se identifica con el dar en el blanco) de lo que se realiza con el propósito de alcanzar el fin, lo cual no es apetecible por sí mismo y no tiene índole de *bien* ni de *sumo bien*, cuestión en la que radica este aspecto de la controversia de la Stoa con Carnéades. Eso que no tiene índole de bien ni de sumo bien consiste en la apetición de lo que es conforme a la naturaleza, la que en el ejemplo en cuestión corresponde a las acciones realizadas por el arquero para dar en el blanco, como orientar la lanza o la flecha.

orden a cualquier género de vida (*genus vitae*) sino a cierta forma de vivir (*quandam formam vivendi*), y del mismo modo ocurre con la razón y con la razón ya perfecta. (24) Pues así como no le está permitido al actor realizar cualquier gesto, ni al bailarín cualquier movimiento, sino uno determinado, así también la vida que debe ser vivida es de cierta clase determinada, no de cualquiera, y es el género de vida que denominamos como conforme (*conveniens*) y acorde (*consentaneus*) <a la naturaleza>. Porque no consideramos que la sabiduría es semejante al arte de la navegación o de la medicina, sino antes bien al gesto del actor y al movimiento de la danza que recién mencioné; así, su fin está ínsito en ella misma, esto es, en la realización del arte, no se ordena a algo externo. Y con todo también hay alguna diferencia entre la sabiduría y estas mismas artes porque en aquélla las acciones que se ejecutan debidamente no comprenden sin embargo todas las partes de las que constan <dichas artes>.[34] Pero las acciones que <en el caso de la sabiduría> llamamos rectas (*recta*) o rectamente hechas (*recte facta*) –si se quiere, aquellas que <los griegos> llaman *katorthṓmata*– contienen todas las partes constitutivas de la virtud.[35] En efecto, sólo la sabiduría se vuelve enteramente sobre sí misma, lo que no ocurre en las demás artes. (25) Es manifiesta ignorancia comparar el fin de la medicina y el del arte de navegar con el de la sabiduría. Pues la sabiduría compren-

34. Es decir, el gesto de un actor o el movimiento de un bailarín no despliegan enteramente las artes respectivas aunque sean acciones ejecutadas con toda corrección.

35. Una acción virtuosa contiene plenamente la perfección de la razón (cf. nuestro capítulo 1.4 y Estobeo, *Ecl.* II 86 y 93).

de a la vez la magnanimidad, la justicia, y que el hombre estime como inferior a sí todo lo que le acontezca en la vida, lo que no ocurre en las demás artes. Pero nadie podrá tener esas mismas virtudes –a las que recién hice mención– a no ser que alcance la convicción de que nada hay que separe o haga diferente una cosa de otra sino lo honorable (*honesta*) y lo deshonroso (*turpia*).

(26) Veamos ahora con cuanta claridad lo que expondré a continuación resulta de lo que ya sostuve. En efecto, puesto que lo "extremo" (por cierto creo que adviertes que aquello que los griegos llaman *télos*, ya hace tiempo yo lo llamo "extremo", o bien "último" o "sumo"; y se me permitirá también decir "fin" por "extremo" o "último"), entonces, puesto que lo extremo <prosigo> es vivir de un modo acorde (*congruenter*) y conveniente (*convenienter*) a la naturaleza, se sigue necesariamente que todos los sabios viven siempre con felicidad, perfección y fortuna, que ninguna cosa los coarta, nada los obstaculiza, no necesitan de nada. Ahora bien, aquello que no sólo está en la base de la doctrina sobre la que expongo, sino también en la de la vida y nuestros destinos es el considerar que lo honorable (*honestum*) es el único bien. Por cierto lo que dije puede ser desarrollado y embellecido retóricamente con un lenguaje copioso y elocuente, con todo un conjunto de las palabras más escogidas y conforme a los pensamientos más altos, pero a mí me agradan las expresiones consecuentes, breves y penetrantes de los estoicos.

[VIII] (27) Por consiguiente, sus argumentos concluyen de la siguiente manera: todo lo que es bueno es loable, pero todo lo que es loable es honorable (*honestum*), por lo tanto, lo que es bueno es honorable (*honestum*). ¿Acaso te parece satisfactoria esta conclusión? Por cierto, pues advierte que en

lo que se seguía de esas dos premisas queda comprendida la conclusión. Pero suele aducirse contra la primera de las dos premisas –a las que siguió la conclusión– que no todo bien es loable; pues se concede que lo que es loable es honorable (*honestum*). Mas es totalmente absurdo que haya algún bien que no sea apetecible, o que lo apetecible no cause deleite, o bien que incluso si causa deleite no deba ser apreciado; por consiguiente, debe ser reconocido y, de esa manera, loable, y honorable (*honestum*). Así, resulta que lo que es bueno, también es honorable (*honestum*).

(28) Entonces, pregunto ¿quién podría enorgullecerse de una vida desgraciada o de una vida no feliz?[36] Por lo tanto, alguien sólo puede enorgullecerse de una vida feliz. De lo cual resulta que la vida feliz es digna de orgullo –por así decir–, lo que no podría darse con justicia si no se tratara de una vida honorable (*honestae*). Por consiguiente, resulta que una vida honorable (*honesta*) es una vida feliz. Y porque quien es justamente alabado tiene cierta cualidad conforme al honor y a la gloria, de modo tal que por tan grandes atributos, con justicia, puede ser llamado feliz, con toda razón se dirá lo mismo de la vida de tal hombre. Por consiguiente, si la vida feliz se distingue por su honorabilidad (*honestate*), lo que es honorable (*honestum*) es lo único que ha de ser tenido como bien.

(29) ¿Pero cómo? ¿Acaso de algún modo podría rebatirse que nunca habrá un hombre de ánimo sólido, firme y grande –al que reconozcamos como un varón valeroso–, si no se ha establecido que no hay padecimiento que sea un mal? En efecto, así como el que incluye la muerte entre los males no

36. Cf. *TD* V 49.

puede sino temerla, así también en ningún caso un hombre puede desatender y menospreciar lo que determinó que es un mal. Planteado esto y aprobado por el asentimiento de todos, se considera que el hombre de ánimo grande y valeroso puede desdeñar y tener en nada todo aquello que le sucede. Siendo así las cosas, la consecuencia es que no hay nada que sea malo sino lo que es deshonroso (*turpe*). Y ese varón, elevado y superior, de espíritu grande, verdaderamente valeroso, que estima inferiores a sí todas las cosas humanas, este –digo–, a quien queremos formar <en tal carácter> –y sobre el que ahora investigamos– debe, por cierto, confiar en sí mismo y en su vida –pasada y futura– y debe juzgar debidamente respecto de sí mismo, dando por sentado que no hay ningún mal que pueda sobrevenir al sabio. Por lo cual puede comprenderse aquella misma posición <ya expuesta>, que hay un único bien que es lo honorable (*honestum*), y que vivir con felicidad es esto: vivir con honorabilidad (*honeste*), es decir, vivir con virtud (*cum virtute*).[37]

[IX] (30) No ignoro, por cierto, que ha habido divergencias en las posiciones de los filósofos, y entre éstas –digo– la de aquellos que ponían en el alma el sumo bien, que yo llamo último. Aunque algunos, no sin error, han seguido esta doctrina, con todo no sólo los prefiero a aquellos tres[38] que omitieron la virtud del sumo bien –dado que o bien colocaron entre los sumos bienes el placer,[39] la

37. Cf. D.L.VII 117.

38. Esto es Epicuro, Jerónimo y el académico Carnéades; acerca de las doxografías ciceronianas sobre el sumo bien véase Lévy (1992), p. 360 ss.

39. Corresponde al cirenaico Aristipo y, desde ya, a Epicuro.

ausencia de dolor,[40] o los principios de la naturaleza–[41] sino aún a otros tres[42] que sostuvieron que la virtud sería algo incompleto <como sumo bien> sin algún agregado y, por ello, cada uno de los tres añadió cada una de las tres cosas[43] que mencioné antes. Pero sin embargo antepongo a todos estos –cualquiera sea su doctrina– a quienes pusieron el sumo bien en el alma y en la virtud. (31) Mas, sin embargo, <entre estos últimos> no sólo sostienen una posición particularmente absurda aquellos que dijeron que vivir con la ciencia es el último de los bienes y que no hay ninguna diferencia entre las cosas,[44] de tal manera que el sabio será feliz no prefiriendo una cosa a otra en ningún momento, sino también los que sostuvieron –como algunos Académicos–[45] que el último de los bienes y el sumo deber del sabio consiste en resistir a las apariencias (*visis*) y en suspender con firmeza sus asentimientos. Se acostumbra dar una amplia respuesta a cada uno de estos filósofos, pero lo que es evidente no debe prolongarse. Ahora bien, ¿qué mayor evidencia puede haber que, si no hay ninguna posibilidad de escoger entre estas cosas que son contrarias a la naturaleza (*quae contra natura sint*) y las

40. Se refiere a Epicuro, para quien la ausencia de dolor (*aponía*) es uno de los placeres catastemáticos.

41. Se trata de la posición de Carnéades.

42. Esto es el académico Polemón, Diodoro, y Califonte.

43. Califonte añade el placer, Diodoro, la ausencia de dolor, Polemón, los principios naturales (cf. *De fin.* II 19).

44. La posición de Aristón y de Pirrón.

45. Se trata de los representantes de la Academia Media (inaugurada por Arcesilao), quienes sostuvieron una actitud escéptica.

que son acordes a ella (*quae sint secundum naturam*), será suprimida toda prudencia, la que es tan buscada y alabada? Por lo tanto, descartadas aquellas doctrinas que expuse, y algunas otras –si son semejantes a éstas–, se concluye que el sumo bien es vivir recurriendo al conocimiento de esas cosas que se hallan en la naturaleza, escogiendo las que son conformes a la naturaleza (*quae secundum naturam*) y desechando las que son contrarias a ella (*quae contra naturam sunt reicientem*), es decir, vivir de un modo conveniente y en coherencia con la naturaleza (*convenienter congruenterque naturae vivere*).

(32) Pero en las demás artes, cuando se habla de lo realizado artísticamente, se ha de considerar que es en cierto modo posterior y consecuente, lo que los estoicos llaman *epigennēmatikón*; pero cuando decimos con relación a alguna cosa que es realizada con sabiduría, esto se dice con toda corrección desde el inicio de la acción. En efecto, todo lo que procede del sabio debe ser perfecto de un modo inmediato en todas sus partes, pues en ello reside lo que dijimos que debe ser apetecido.[46] Porque así como constituye una falta (*peccatum*) el traicionar a la patria, maltratar a los padres, saquear los templos, todo lo cual se manifiesta en el efecto <exterior> de una acción, así también temer, estar afligido, hallarse sujeto a un estado pasional, son también faltas pero sin un efecto <exterior>. En verdad, así como estos últimos son faltas, no en una etapa posterior o en lo que se sigue de ellos sino inmediatamente desde el inicio, así también lo que procede de la virtud debe ser considerado recto desde el inicio de la acción, no en su acabamiento.

46. Esto es el sumo bien.

[X] (33) Pero el <término> bien, que tantas veces fue utilizado en esta conversación, también es explicitado por su definición. Mas sus definiciones difieren muy poco entre sí y, sin embargo, se ordenan a lo mismo. Por mi parte –<prosigue Catón>–, adhiero a la opinión de Diógenes,[47] quien definió el bien: lo que es perfecto según la naturaleza (*id quod esset natura absolutum*). Y también dijo acerca del tema, que lo provechoso (pues así designamos <el término griego> *ōphélēma*), es un movimiento o un estado perfecto por naturaleza. Y porque las nociones (*notiones*) de las cosas tienen lugar en las almas, si algo es conocido por experiencia o bien por relación de ideas, por semejanza o por comparación racional,[48] es de esta cuarta manera –la última que enuncié– como se ha producido la noción de bien. En efecto, cuando mediante la comparación racional el alma asciende a partir de estas cosas que son según la naturaleza (*quae sunt secundum naturam*), entonces se llega a la noción de bien. (34) Pero no es por aditamento alguno ni por su aumento ni por su comparación con las demás cosas, sino por su propia naturaleza, como a este mismo bien, no sólo lo consideramos sino también lo denominamos como tal. Pues así como la miel, aunque es lo más dulce, se siente que es dulce por la índole propia de su sabor, no en relación con otras cosas, así este bien –del cual tratamos– es aquello que por cierto ha de ser lo más estimado, pero esta estimación (*aestimatio*) es por su naturaleza, no por algo cuantitativo. Porque, dado que esa estimación (*aestimatio*) –que <en

47. Diógenes de Seleucia, conocido como Diógenes de Babilonia, discípulo de Crisipo y maestro de Panecio.

48. D.L. VII 52.

griego> se denomina *axía*– no es enumerada entre los bienes, ni a la inversa entre los males, por mucho que a ello agregues, permanecerá en su género. Por lo tanto, es diferente la estimación propia de la virtud que tiene valor por su naturaleza, no por su aumento. (35) Pero ni las perturbaciones de las almas, que vuelven mísera y amarga la vida de los ignorantes, (a las que los griegos llaman *páthē* y a la que yo podría denominar, traduciendo literalmente el mismo vocablo, "enfermedades" (*morbos*); pero no convendría a todos los casos pues ¿quién acostumbra llamar enfermedad a la compasión (*misericordia*) o a la misma cólera (*iracundia*), en cambio los griegos las llaman *páthos*; que <el nombre> sea entonces "perturbación" (*perturbatio*), término por el cual parece que se pone de manifiesto que dicha perturbación es viciosa);[49] tampoco estas perturbaciones –<prosigo>– son movidas por alguna fuerza natural. Y todas ellas son de cuatro modos, con muchas subdivisiones: aflicción (*aegritudo*), temor (*formido*), deseo (*libido*) y aquella a la que los estoicos designan con el nombre común de *hēdonḗ* del cuerpo y del alma y que yo prefiero llamar alegría (*laetitia*), en cierta manera una exaltación voluptuosa

49. Cf. Inwood (1987), p. 127-128, quien observa la traducción ciceroniana de *páthos* por *morbus* pues al traducir de esta manera se confunde la disposición con la actividad que la gobierna. Sin embargo, a favor de la interpretación ciceroniana puede decirse que en algunos textos clásicos es posible encontrar el uso de *nósos* ("enfermedad") por *páthos* (cf., por ejemplo, Eurípides, *Hipólito*, 384; 405), aunque con la reserva de que no se trata allí de términos técnicos como lo son en la ética estoica. Véase también Cicerón, *TD* III 23 y nuestro capítulo 1.3.

del alma que se regocija. Pero las perturbaciones <del alma> no son provocadas por ninguna fuerza de la naturaleza, y todas ellas son opiniones y juicios volubles.[50] Y por consiguiente, el sabio siempre se hallará libre de éstas.

[XI] (36) Pero sostener que todo lo que es honorable (*honestum*) debe ser apetecido a causa de sí mismo es común a nosotros <que somos seguidores del estoicismo> y a las doctrinas de muchos otros filósofos. Pues excepto aquellas tres opiniones que excluyen la virtud del sumo bien,[51] esta doctrina es sostenida por todos los demás filósofos pero, sobre todo, por los estoicos, quienes no admiten que haya algún otro bien sino lo honorable (*honestum*). Pero por cierto, la defensa de ello es muy fácil y realizable. En efecto, ¿quién hay o quien hubo alguna vez de tan intensa avaricia o de pasiones tan irrefrenables, que la cosa misma que quiere alcanzar <a costa de> cualquier delito, no prefiera lograrla sin apelar al delito mucho más que por la otra vía, aún cuando se le ofreciera una total impunidad? (37) Pero ¿qué utilidad o qué resultado pretendemos al desear conocer aquellas cosas que están ocultas para nosotros <en la naturaleza>, de qué modo se mueven y por qué causas estos cuerpos que giran en el cielo? Pero ¿quién vive con costumbres tan rudas, o quién se ha vuelto tan vivamente insensible contra las inclinaciones de la naturaleza que sienta aversión por las cosas dignas de conocimiento, que no indague sobre ellas si no obtiene placer o utilidad alguna y las tenga en nada? O ¿quién hay que no sienta afectada su alma por

50. Cf. capítulo 1.3.

51. Esto es, las de Aristipo y Epicuro, Jerónimo y Carnéades que fueron referidas *supra*.

el placer, conociendo los hechos, las palabras, los consejos ya de los más grandes entre los Africanos,[52] ya de aquel al que tu siempre tienes en la boca –bisabuelo mío–[53] y de los demás varones, los más valientes y sobresalientes en todo género de virtud? (38) ¿Y quién, formado en una familia honorable (*honesta*) y educado como hombre libre, no se siente ofendido por una acción deshonrosa (*turpitudine*), aunque no constituya un perjuicio para él? ¿Quién juzga con ánimo imparcial a aquél a quien considera que vive deshonesta y escandalosamente? ¿Quién no aborrece a los sórdidos, vanos, inconstantes, fútiles? Pero ¿qué podrá decirse, si no establecemos que la deshonestidad debe ser rechazada por sí misma a fin de que los hombres, al punto de haber alcanzado las tinieblas y la soledad, no dejen de apartarse de toda infamia, a no ser que lo hagan por su fealdad y deshonra? Pueden decirse innumerables cosas acerca de esta doctrina, pero no es necesario. En efecto, nada hay que pueda ser menos indudable: que no sólo lo honorable (*honesta*) debe ser apetecido por sí mismo sino que, de igual forma, lo deshonroso (*turpia*) debe ser rechazado por sí mismo.

(39) Por otra parte, establecido aquello de lo que antes hablamos, que lo honorable (*honestum*) constituye el único bien, es necesario que se comprenda que lo que es honorable (*honestum*) debe ser más estimado que aquellas

52. Se trata de los dos Escipiones: el Africano Mayor, Publio Cornelio Escipión –quien se enfrenta a Aníbal–, y el Africano Menor, Emiliano, el que destruyó a Cartago y redujo a Numancia.

53. Marco Porcio Catón, el Censor, llamado el sabio.

cosas intermedias (*media*) que por él se procuren.[54] Pero cuando decimos que hay que apartarse de la necedad, de la cobardía, de la injusticia y de la intemperancia, por causa de lo que se sigue de ellas, no hablamos de una manera tal que lo dicho parezca oponerse a la doctrina ya establecida que sólo es un mal lo que es deshonroso (*turpe*) y, además, porque estas cosas no se refieren a los perjuicios del cuerpo, sino a las acciones deshonrosas (*turpes*) que se originan en los vicios. En efecto, los griegos denominan a dichos vicios *kakías*, yo prefiero denominarlos "vicios" (*vitia*) más que "malicias" (*malitias*).

[XII] (40) Por cierto, Catón –dije–, discurres con la claridad de lenguaje que pone en evidencia lo que quieres expresar. Por ello, me parece que enseñas a la filosofía <a expresarse> en latín y le confieres, por así decir, la ciudadanía. Realmente, hasta ahora la filosofía parecía ser una extranjera en Roma y estar ausente de nuestras conversaciones, principalmente ésta (*sc.* la filosofía estoica), a causa de cierta sutileza y refinamiento ya sea en los temas como en las palabras. Pues sé que algunos pueden filosofar en cualquier lengua; en efecto, no hacen uso de ninguna clasificación, de ninguna definición, y ellos mismos dicen que aprueban solamente aquellas cosas a las que la naturaleza presta un asentimiento tácito. Y así, tratándose de cuestiones que en absoluto son oscuras, no es muy grande su esfuerzo en la disertación.[55] Por

54. Con "cosas intermedias" se hace referencia a los *indiferentes*, designados de este modo porque no son ni bienes ni males pero que, con todo, son preferidas con relación a su conformidad con la naturaleza; cf. capítulo 1.4, D.L. VII 101-102 y Estobeo, *Ecl.* II 79.

55. Cf. *De fin.* I 1.

ello, te presto atención con interés y confío a mi memoria los nombres que atribuyes a todas las cosas sobre las que versa esta conversación. Pues quizá luego, estos mismos nombres tendrán utilidad para mí.[56] Por consiguiente, me parece que con gran corrección y de acuerdo al uso habitual de nuestra lengua, has opuesto los vicios a las virtudes. En efecto, considero que a lo que es vituperable (*vituperabile*) por sí mismo, por esa misma razón lo has denominado vicio, o que incluso <la expresión> "ser vituperado" (*vituperari*) procede de "vicio". Pero si al contrario, hubieses vertido *kakía* por malicia, la costumbre latina nos habría conducido a comprender otra cosa: un vicio determinado <y no el término vicio en general>. Ahora, vicio <en general>, en razón de su mismo nombre, se opone a toda virtud.

(41) Entonces, Catón respondió: por consiguiente, así planteadas las cosas, se sigue una gran discusión sostenida bastante débilmente por los peripatéticos (pues es su costumbre argumentar sin la suficiente agudeza a causa de su ignorancia de la dialéctica). Tu querido Carnéades, con su notable experiencia en la dialéctica y con su elocuencia excepcional, condujo el problema a una situación sumamente crítica, porque no desiste de combatir que, en toda esta cuestión que se denomina acerca de los bienes y de los males, no hay controversia de los estoicos con los peripatéticos acerca de la realidad de las cosas sino sólo en cuestiones de palabras.[57] En cambio nada me parece tan evidente como

56. Cicerón se refiere a la crítica de la doctrina moral estoica que llevará a cabo con detenimiento en *De fin.* IV.

57. En este pasaje Catón hace mención de la crítica que en la Academia de ese tiempo se hizo a la Stoa a propósito de la falta de originalidad de las

el hecho de que lo que distingue entre sí estas doctrinas de aquellos filósofos es más la realidad misma sobre la que debaten que las palabras. Yo, por mi parte, sostengo que entre los estoicos y los peripatéticos hay una mayor discrepancia acerca de las enseñanzas que cada escuela sostiene que a propósito de las palabras <que se emplean>, puesto que los peripatéticos dicen que todas las cosas que ellos mismos llaman bienes <son necesarias> para el vivir con felicidad, los nuestros –los estoicos–,[58] consideran que una vida feliz no se alcanza a partir de todo lo que es digno de alguna estima.

[XIII] (42) Empero ¿no puede ser más cierto que conforme a la doctrina de aquellos que colocan el dolor entre los males, el sabio no puede ser feliz siendo atormentado con el potro? Sin embargo, la doctrina de quienes no tienen el dolor entre los males concluye, sin duda, que la vida feliz del sabio se mantiene en medio de todos los tormentos. Y pues, si los mismos dolores son más tolerablemente padecidos por quienes los aceptan por la patria que por quienes los padecen

doctrinas estoicas (cf. nuestra Introducción a *De fin*). Catón busca refutar esa posición de los académicos –aquí menciona a Carnéades, pero Cicerón también conoció esa interpretación por vía de Antíoco de Ascalón– poniendo de manifiesto que si los estoicos afirman que hay un único bien, están en desacuerdo –y no sólo por cuestiones de palabra– con los peripatéticos que afirman la necesidad de una pluralidad jerárquica de bienes para alcanzar el sumo bien. Cicerón, por su parte, sostendrá que éste es un problema meramente terminológico porque los estoicos no admiten que reconocen como bienes algunas otras cosas que no son el sumo bien, y es a lo que han dado en llamar preferidas.

58. Nótese la neta identificación de Catón de Utica con los estoicos.

en razón de una causa de menor importancia, es nuestra idea <acerca de lo que se padece>, y no la naturaleza, la que vuelve mayor o menor la intensidad del dolor.

(43) Ni siquiera hay acuerdo sobre la doctrina de los peripatéticos, según los cuales, dado que hay tres géneros de bienes, alguien es tanto más feliz cuanto más rico sea en la cantidad de bienes del cuerpo o de bienes externos, por lo que debemos admitir esta consecuencia: es más feliz quien tiene una mayor cantidad de esta clase de bienes –que son los más estimados respecto del cuerpo–. Pues los peripatéticos consideran que la vida feliz se alcanza cabalmente con las gratificaciones del cuerpo; para los nuestros –los estoicos–, de ningún modo. Ahora bien, dado que nos parece que las cosas son así, ni siquiera la abundancia de aquellos bienes a los que verdaderamente llamamos bienes hace la vida más feliz o más apetecible o más estimable y, por cierto, la abundancia de gratificaciones del cuerpo no pertenece en absoluto a la vida feliz. (44) En efecto, si el saber es apetecible y también lo es la salud, la unión de ambos es más apetecible que el saber solo; sin embargo, si lo uno y lo otro son dignos de estima, no lo es más la unión de ambas cosas que el saber mismo por separado. Pues los que consideramos que la salud es digna de alguna estima, con todo, no la incluimos entre los bienes, y asimismo pensamos que nada hay que sea digno de tanta estima que se anteponga a la virtud. Los peripatéticos, para quienes se ha de decir que no sólo la acción honorable sino también sin dolor ha de ser más apetecida que si se tratara de la misma acción con dolor, no están de acuerdo con nuestra posición. Somos de un parecer diferente; si justamente o no, se verá después, pero ¿puede haber mayor discrepancia entre los estoicos y los peripatéticos <a propósito de estas cuestiones>?

[XIV] (45) En efecto, así como la luz de la lámpara es oscurecida y eclipsada por la luz del sol, y como en la inmensidad del Mar Egeo se pierde una gota de miel y la adición de un teruncio[59] en las riquezas de Creso, o un paso en esta ruta que va de aquí a la India, así también dado que hay un sumo bien –del que hablan los estoicos–, es necesario que toda esa estima de las cosas corporales quede oscurecida, aplacada y que desaparezca ante el esplendor y la grandeza de la virtud. Y del mismo modo, como la oportunidad (así, en efecto, denominamos <el término griego> *eukairía*) no se vuelve mayor por su duración (pues las cosas que designamos oportunas tienen su límite), así también la acción recta (*recta effectio*) –pues así denomino *katórthōsis*, ya que *katórthōma*[60] es lo realizado con rectitud–, por consiguiente, prosigo, la acción recta (*recta effectio*) y la conveniencia (*convenientia*) y, finalmente, el bien mismo que consiste en lo que es conforme a la naturaleza no tienen aumento alguno por adición. (46) En efecto, como en el caso de la "oportunidad", así también estas cosas de las que hablé, no aumentan por una prolongación en el tiempo y, por esta razón la vida feliz no parece a los estoicos más deseable ni más apetecible, si es larga o si es breve. Y se valen de una comparación: del mismo modo como, dado que el mérito de un coturno[61] es adaptarse adecuadamente al pie, y por ello no se preferirían a

59. El *teruncio* (*teruncius*) era una moneda de la época de escaso valor.

60. En las doxografías griegas (Diógenes Laercio y Estobeo) no aparece esta distinción entre *katórthōsis* y *katórthōma*. Cicerón registra la distinción.

61. El *cothurnus* era una bota alta de suela muy gruesa que cubría todo el pie y llegaba hasta la mitad de la pantorrilla.

él muchos coturnos a pocos, ni mayores a menores, así también respecto de todas estas cosas en las que todo bien está determinado por la conveniencia y por la oportunidad, <los estoicos> tampoco prefieren muchas a pocas cosas, ni una vida más larga que breve. (47) Pero <los peripatéticos> no hablan con suficiente agudeza. <Dicen>: si la buena salud se ha de estimar más, duradera que breve, también la práctica de la sabiduría ha de ser más estimada si es más duradera. <Los peripatéticos> no comprenden que la estimación de la salud se considera en el lapso del tiempo, la de la virtud en la oportunidad, de modo que parece como si ellos mismos dijesen que la buena muerte y el buen parto es mejor que sean largos que breves. No ven que algunas cosas son más estimadas por su brevedad, otras por su mayor duración. (48) Por consiguiente, resulta acorde a estas cosas que se dijeron según la doctrina de los que consideran que aquél entre los bienes al que llamamos sumo –porque es el último– puede aumentar, el admitir que un sabio lo es más que otro y que, asimismo, alguien puede ser culpable de una falta u obrar rectamente más que otro. No es admisible para nosotros sostener esta doctrina, porque no pensamos que el sumo bien aumente. Pues, así como los que están sumergidos en el agua, no pueden respirar más, tanto si no están lejos de la superficie de manera que pudiesen emerger de inmediato, como si incluso estuvieran en el fondo, y aquel cachorro que ya está próximo a ver no distingue más que el que acaba de nacer, así también quien ha avanzado bastante hacia la posesión de la virtud, no se halla en una situación menos desdichada que aquel que no ha avanzado nada.

[XV] Comprendo que todas estas cuestiones te parezcan sorprendentes, pero como sin duda los principios son firmes y verdaderos, y lo expuesto ha sido conforme y consecuente

con ellos, tampoco ha de dudarse de la verdad de estas cosas. Pero aunque <los estoicos> niegan que las virtudes y los vicios aumenten, sin embargo piensan que unos y otros en cierto modo se expanden, y de cierta manera se dilatan.

(49) Ahora bien, Diógenes opina que las riquezas no sólo tienen la capacidad como para ser, en cierta manera, conducentes al placer y a la buena salud, sino incluso como para contenerlas; no ocurre lo mismo con las riquezas con relación a la virtud y a las demás artes, a las que la riqueza puede conducir, pero no contenerlas. Entonces, si el placer o la buena salud se cuentan entre los bienes, también debe incluirse entre ellos a la riqueza; por el contrario, si la sabiduría es un bien, no se sigue que afirmemos también que la riqueza sea un bien. Lo que está entre los bienes no puede ser contenido por alguna cosa que no esté incluida entre los bienes, por eso, porque los actos de conocimiento (*cognitiones*) y de comprensión (*comprensiones*) de esas cosas de las que proceden las artes ponen en movimiento el deseo, dado que las riquezas no están entre los bienes, ningún arte puede ser contenido por las riquezas. (50) Porque aun cuando lo concediéramos con respecto a las artes <esto es, que la riqueza contenga al arte>, sin embargo la misma razón no sería válida para la virtud, porque ésta requiere de muchísima reflexión y ejercicio, lo que ciertamente no se da en el arte; y porque la virtud confiere estabilidad, firmeza, y constancia a lo largo de toda la vida, vemos que estas mismas cosas no están presentes en las artes.

A continuación se explica la diferencia entre las cosas; si dijésemos, como Aristón, que no hay ninguna, toda la vida estaría sujeta a confusión, y no se hallaría ninguna función u obra de la sabiduría, dado que entre estas cosas que se refieren a la conducta en la vida no habría ninguna diferencia en absoluto, ni sería necesario recurrir a ninguna elección (*dilectum*). Entonces, una vez que fue suficientemente establecido que el único bien es lo honorable (*honestum*) y el único mal lo deshonroso (*turpe*), <los estoicos> sostuvieron que entre aquellas cosas que carecen de valor para vivir feliz o infelizmente hay, con todo, alguna diferencia, de modo que con relación a estas cosas: las hay estimables (*aestimabilia*), otras lo contrario, otras ni lo uno ni lo otro (*neutrum*). (51) Sostuvieron que entre estas cosas que son estimables, en algunos casos hay suficiente motivo como para que, por ello, sean preferidas (*anteponeretur*) a otras, como en la salud, en la integridad de los sentidos, en la ausencia de dolor, como en los casos de fama, de las riquezas, y de otras cosas semejantes; otras, en cambio, no son de esta clase, y así entre las que no son dignas de estimación, algunas merecen el ser completamente rechazadas, como el dolor, la enfermedad, la pérdida de los sentidos, la pobreza, la deshonra, y otras semejantes a estas. De aquí surgió aquello que Zenón denominó *proēgménon* y su contrario *apoproēgménon* cuando utilizaba nombres creados por él y, sin embargo, nuevos en una lengua tan fecunda, lo que no se nos permite a nosotros en este idioma sin recursos; aunque tú acostumbras decir que <nuestra lengua latina> es más rica <que la griega>. Pero para que se comprenda con mayor facilidad el sentido de este vocablo, no es algo ajeno a esta exposición exponer el motivo que condujo a Zenón a crearlo.

[XVI] (52) En efecto, <Zenón> sostuvo que así como nadie dice que en una corte real, el rey mismo ha sido en cierta manera elevado hacia su dignidad (pues esto es lo que significa *proēgménon*), sino que el término es aplicado a aquellos que están investidos de algún cargo honorífico cuyo grado se halla próximo –en tanto que es el segundo respecto de la primacía real–, así también en la vida estas cosas que no están en el

primer lugar sino que ocupan el segundo, se denominan *proegména*, es decir, "elevadas" (*producta*), las que también llamamos –esta será la traducción literal– o bien cosas "promovidas" (*promota*) y "apartadas" (*remota*), como poco antes dijimos, "preferidas" (*praeposita*) o bien "principales" (*praecipua*) y aquellas que son rechazadas (*reiecta*). En efecto, una vez comprendido lo que la cosa es debemos ser condescendientes en el uso de las palabras. (53) Pero porque decimos que todo lo que es bueno ocupa el primer lugar, es necesario que aquello que denominamos "preferido" (*praepositum*) o "principal" (*praecipuum*) no sea ni bueno ni malo. Y así lo definimos: lo que es indiferente aunque digno de una mediana estima (*indifferens cum aestimatione mediocri*). Lo que los estoicos llaman *adiáphoron*, suscita en mí la idea de llamarlo: indiferente (*indifferens*). Pues no podría suceder de ningún modo, que entre las cosas intermedias (*in mediis*) quedase algo que no fuera o conforme a la naturaleza (*secundum naturam*), o bien contrario a ella, ni que aun cuando eso quedase, no hubiera en ello algo suficientemente estimable (*aestimabile*), ni que concedido esto no hubiese algunas cosas preferidas (*praeposita*). (54) Por lo tanto, esta distinción está correctamente hecha, e incluso para que pueda comprenderse la cuestión más fácilmente, los estoicos añaden esta comparación. Pues dicen que, como si imagináramos que –por así decirlo– el fin y término sea echar la taba[62] de tal manera que se mantenga sobre la base más estrecha, la

62. Los romanos poseían una taba de cuatro caras, dos de las cuales eran anchas –y sobre ellas caía la taba con estabilidad–, y las otras dos eran estrechas –por lo que si la taba caía sobre ellas, no mantenía esa posición– (cf. Moricca [1945], p. 97). En el pasaje se hace referencia a esos dos modos de caer de la taba.

taba que haya sido tirada para que caiga sobre dicha base, tendrá cierta preferencia con respecto al fin, por lo contrario, la que caiga de otra manera; y, con todo, tal posición preferible de la taba no pertenecerá al fin del que he hablado de la misma manera que aquellas cosas que son preferidas (*praeposita*). Ciertamente, éstas se refieren al fin, pero no pertenecen en absoluto a su esencia (*vim*) y naturaleza (*natura*).

(55) Sigue aquella división respecto de los bienes. Unos son "pertinentes (*pertinentia*) con respecto a aquel <bien> último" (en efecto, así llamo a los que <los estoicos> denominan *teliká*, pues –como se determinó– establecimos este nombre para decir con muchas palabras lo que no podemos expresar con una sola en función de la comprensión de la noción). Otros, en cambio, "eficientes" (*efficientia*), a los que los griegos llaman *poietiká* y, finalmente, los que tienen ambos rasgos. Respecto de los que son "pertinentes", nada es bueno fuera de las acciones honorables; con relación a los "eficientes", nada <es bueno> fuera de la amistad, y <los estoicos> consideran que la sabiduría no sólo es pertinente sino también eficiente, pues como la sabiduría es una acción conveniente (*conveniens actio*) <con respecto a la naturaleza>, está en ella la naturaleza de lo pertinente de la que hablé; pero como produce y realiza acciones honorables, puede llamarse "eficiente".

[XVII] (56) Entre estas cosas que llamamos preferidas (*praeposita*), unas lo son por sí mismas, otras porque producen algo, otras por ambas cosas. <Son cosas preferidas> por sí mismas, por ejemplo, cierto aspecto del rostro y del semblante, la postura y el movimiento, en los cuales no sólo hay ciertas cosas que deben ser preferidas (*praeponenda quaedam*) sino también rechazadas. Por la misma razón,

otras se llaman preferidas (*praeponenda*) por el hecho de que producen algo, como el dinero y cosas de esa clase. Y otras por ambas razones, como la integridad del sentido, la buena salud. (57) En cuanto a la buena fama (a la que, en efecto, <los estoicos> llaman *eudoxía*, a la que en este lugar es mejor llamar buena fama que gloria), Crisipo y Diógenes ciertamente decían que, dejando a un lado su utilidad, no debe por cierto extenderse un dedo por su causa; yo por mi parte, adhiero sin dudas a la posición de ellos. Pero sus sucesores,[63] como no pudieron sostener esta posición ante Carnéades, con respecto a esto que dice que la buena fama debe ser preferida (*praeposita*) y escogida (*sumenda)* por causa de sí misma, dijeron que no sólo es propio del hombre nacido libre sino también noblemente educado, el querer tener buena reputación ante sus padres, ante sus parientes, incluso ante los hombres rectos, y ello por causa de la cosa misma, no en razón de su utilidad; y afirman que así como queremos el beneficio <futuro> de los hijos, aunque ello acontezca cuando nosotros ya no existamos, <y lo queremos> por causa de ellos mismos, así también debemos atender a nuestra reputación futura después de la muerte, pero por causa de ella misma, incluso dejando de lado su utilidad.

(58) Pero aunque sostengamos que lo que es honorable (*honestum*) es el único bien, sin embargo cumplir nuestro deber (*officium*) es ser conforme a la naturaleza, aunque no incluyamos ese deber (*officium*) ni entre los bienes ni entre los males. En efecto, en estas cosas hay algo plausible y ciertamente de tal manera que, así como puede darse su explicación, también, por consiguiente, puede darse pro-

63. Esto es los estoicos posteriores, como Antípatro y Panecio.

bablemente la razón de una acción. Y el deber (*officium*) consiste en esto: en que algo sea realizado de tal manera que pueda darse la razón plausible (*probabilis ratio*) de lo realizado. A partir de lo cual se infiere que hay cierto deber intermedio (*officium medium*) que no se incluye entre los bienes ni entre sus contrarios. Porque en estas cosas que no están ni entre las virtudes ni entre los vicios, con todo, hay algo que puede ser de utilidad y no debe ser suprimido. Pero también pertenece a esta clase de acción aquella que es de tal naturaleza que la razón demanda obrar (*agere*) y hacer (*facere*) alguna cosa determinada; y lo que fue realizado según la razón, es lo que llamamos deber. Por lo tanto, el deber (*officium*) es de esta clase de cosas: no se incluye entre los bienes ni entre sus contrarios.

[XVIII] (59) Y es también manifiesto que el sabio realiza algo entre estas cosas intermedias (*in rebus mediis*). Por consiguiente, cuando obra juzga en qué consiste el deber (*officium*). Puesto que nunca yerra al juzgar, el deber (*officium*) se hallará entre estas cosas intermedias. Por vía del siguiente argumento, también se hace manifiesta esta conclusión. En efecto, porque vemos que hay algo que designamos como realizado con rectitud, y esto es el deber perfecto (*perfectum officium*),[64] habrá también una clase de acción incoada, por ejemplo, si devolver en justicia un depósito es una acción hecha con rectitud, restituir el depósito se incluye entre los deberes (*in officiis*); en efecto, con el añadido "en justicia" resulta una acción recta, pero esto mismo, por sí, se incluye en el deber (*officium*). Y como no hay duda de que entre estas cosas que llamamos interme-

64. Corresponde al "acto correcto".

dias, una debe ser escogida, otra rechazada, así todo lo que se hace o se dice <con respecto a ello> está contenido en todo deber (*officio*); a partir de lo cual se advierte que, puesto que todos por naturaleza se estiman (*diligant*) a sí mismos, tanto el ignorante como el sabio habrán de escoger las cosas que son según la naturaleza y rechazar las contrarias. De esta manera hay un deber (*officium*) común al sabio y al ignorante, de lo que resulta que <ese deber> reside en estas cosas que son denominadas intermedias.

(60) Pero como todos los deberes (*officia*) proceden de estas cosas <intermedias>, no sin razón se dice que hacia éstas se inclinan todos nuestros pensamientos y entre ellas no sólo el abandono de la vida sino también la permanencia en ella. En efecto, en quien hay muchas cosas que son según la naturaleza, su deber es permanecer en la vida; pero en quien hay, o bien parece haber, muchas cosas contrarias <a la naturaleza>, su deber es abandonar la vida. Por lo cual es manifiesto que en ocasiones no sólo es deber (*officium*) del sabio abandonar la vida –aunque que sea feliz–, sino también el del necio permanecer en la vida –aunque sea infeliz–.[65] (61) Pues el bien y el mal –del que ya se ha hablado muchas veces– son algo posterior. Ahora bien, aquellas mociones primarias de la naturaleza (*prima naturae*), tanto si son conformes a la naturaleza como si son contrarias, caen bajo el juicio y la elección del sabio y, por así decirlo, son aquella materia sobre que versa la sabiduría. Por esto, no sólo la razón para permanecer en la vida, sino también aquella para abandonarla, deben juzgarse conforme a todo lo que dije antes. Pues ni <el sabio> es retenido

65. Estobeo, *Ecl.* II 110.

en la vida por la virtud, ni aquellos que carecen de virtud deben desear la muerte.[66] Y con frecuencia, el deber (*officium*) del sabio es dejar la vida, aunque sea el más feliz, si puede hacerlo oportunamente <lo que es vivir de un modo conforme a la naturaleza>. En efecto, <los estoicos> piensan de esta manera, vivir con felicidad –lo cual significa vivir de un modo acorde a la naturaleza– incluye el momento oportuno. Y así, por la sabiduría, se prescribe que el sabio se aparte de la misma vida, aun cuando ésta le sea de provecho. Por lo tanto, como los vicios no tienen el poder para justificar la razón de una muerte voluntaria, es manifiesto que en el caso de los necios, que son infelices, su deber es permanecer en la vida si hay en ellos un mayor número de cosas que son, como dijimos, acordes a la naturaleza. Y porque, ya sea abandonando la vida, ya sea permaneciendo en ella, <el necio> es igualmente infeliz, y la prolongación de su vida <infeliz> no hace que él tenga una mayor deseo de abandonarla, no sin razón se dice que aquellos que pueden gozar de muchas cosas naturales deben permanecer en la vida.

[XIX] (62) <Los estoicos> consideran que es esencial comprender que la naturaleza hace que los hijos sean amados por sus padres,[67] a partir de lo cual nos esforzamos por alcanzar la provechosa sociedad común del género humano. Lo que debe comprenderse, en primer lugar, es que en la configuración y en las partes del cuerpo se manifiesta que el procrear tiene su principio en la naturaleza. Pero no podrían ser congruentes entre sí el que la naturaleza quisiera procrear y

66. El pasaje ofrece dificultades, pues hay una laguna en el texto.
67. Cf. D.L. VII 120.

el que no se ocupase de que los seres procreados sean objeto de cuidado. Asimismo, incluso, en las bestias puede advertirse el poder de la naturaleza. Cuando vemos su solicitud con la prole en el parto y en la crianza, nos parece oír la voz de la naturaleza misma. Por lo cual, así como es evidente que la naturaleza nos hace huir del dolor, así también es manifiesto que por la naturaleza misma somos impelidos a amar a los que hemos engendrado.[68] (63) A lo mismo obedece que también sea común a los hombres una natural estimación entre ellos, de tal modo que un hombre, por el hecho mismo de que es hombre, no deba ser visto como un extraño por el otro.[69] En efecto, así como entre las partes <del cuerpo> algunas son como hechas para sí mismas, tal es el caso de los ojos, los oídos, y otras <partes del cuerpo> ayudan en el uso a los demás miembros, como las piernas, las manos, así también algunas bestias salvajes han sido procreadas sólo para sí, pero aquel <animal acuático> llamado *pina*, en su amplia concha, y aquel otro que nada fuera de la concha <de la pina>, llamado *pinotero* –por el hecho de que la custodia–, cuando se encierra y se refugia en ella parece advertirle que es preciso precaverse de algún daño,[70] y de la misma forma las hormi-

68. A partir de *De fin.*, 62 ss. puede apreciarse el tratamiento que Cicerón hace del tema de la *oikéiōsis* en tanto trasciende el plano individual y se extiende a otros seres humanos; cf. capítulo 1.3 y Engberg-Pedersen (1990), p. 74.

69. Adviértase la semejanza de este pasaje ciceroniano con Aristóteles, *EN*, 1155a16-28; 1163b22-26; *Política*, 1280b36-38.

70. En *ND*, II 48 Cicerón es más explícito sobre el caso de la *pina*. Allí dice que *pina* es un nombre griego que designa a un bivalvo, y describe la asociación de la *pina* con una *squilla* –pececillo– en relación con la obtención del alimento. Explica que cuando hay peces entre las valvas abiertas de

gas, las abejas, las cigüeñas, también hacen algunas cosas por causa de otros <animales>. Esta unión se da mucho más intensamente entre los hombres y, de tal manera, que somos aptos por naturaleza para asociarnos con otros hombres para realizar asambleas, para constituir ciudades.[71]

(64) <Los estoicos> piensan que el mundo es gobernado por la potestad divina, y que es como la urbe y la ciudad común de hombres y de dioses, y que cada uno de nosotros es parte del mundo; de lo cual se sigue naturalmente que antepongamos el beneficio común al nuestro. En efecto, así como las leyes anteponen el bienestar de todos los ciudadanos al de los particulares, así también el varón bueno y sabio, que obedece las leyes y no desoye el deber civil, sirve al interés de todos más que al de alguien en particular o al suyo propio. Y no debe ser más vituperado el traidor a la patria que el que deja de lado el interés o el beneficio común a causa de su propio interés y beneficio, de lo cual resulta que debe ser honrado quien arrostra la muerte por la República, porque conviene que nos sea más amada la patria que nosotros mismos. Y puesto que se considera inhumano y miserable aquel dicho –que suele ser expresado en cierto verso griego vulgar–[72] de quienes no se oponen a

la *pina*, ésta, advertida por una señal de la *squilla*, cierra sus valvas. De este modo, hay entre *pina* y *squilla* una asociación en vistas a una utilidad común. Aristóteles se refiere a la *pina* en varias ocasiones; cf. *Historia animalium*, 528a24-26; 33; 448a5, *et passim*.

71. Cf. Aristóteles, *EN*, 1169b18-19 y *Política*, 1253a 7-8.

72. Cf. Nauck fr. 513. El verso pertenece, probablemente, a la tragedia perdida *Belerofonte* de Eurípides (he tomado esta referencia de Wright [1991], p. 176).

que acontezca la conflagración de toda la tierra con tal de que ellos mismos ya hayan muerto, no cabe duda, empero, que se debe velar por aquellos que alguna vez existirán en el futuro y en razón de ellos mismos.

[XX] (65) De esta disposición de las almas proceden los testamentos y las recomendaciones de los moribundos. Y así como nadie querría ir por la vida en total soledad, ni siquiera, por cierto, con una infinita profusión de placeres, comprendemos sin dificultad que estamos naturalmente dotados para la relación y la unión con los otros hombres y para constituir una comunidad natural con todos ellos. Asimismo somos impelidos por la naturaleza para que deseemos hacer prosperar al mayor número posible de nuestros semejantes y principalmente para enseñar y transmitir a los otros los principios de la prudencia. (66) Y de este modo no es fácil encontrar a quien no comunique a otro lo que él mismo sabe; de tal forma que no sólo tenemos la propensión a aprender sino también, por cierto, a enseñar. De la misma manera, como la naturaleza dotó a los toros para que luchen contra los leones en defensa de los terneros con suma fuerza e ímpetu, así también aquellos que poseen grandes recursos y pueden obrar de la misma manera <en socorro de los otros>, son incitados por la naturaleza para proteger al género humano, como hemos oído decir a propósito de Hércules y de Baco. Asimismo, cuando decimos de Júpiter que es Optimo y Máximo y también Salvador, Hospitalario, Sostén, queremos expresar que el bienestar de los hombres está bajo su amparo. Sin embargo, no corresponde de ningún modo que, cuando somos viles y despectivos entre nosotros mismos, pretendamos ser amados y considerados por los dioses inmortales. Por consiguiente, de la misma forma como utilizamos nuestros miembros

antes de que aprendamos para qué uso los poseemos, así también somos unidos y asociados entre nosotros por la naturaleza para <constituir> la comunidad civil. Y si no aconteciera de este modo, no habría lugar alguno ni para la justicia ni para la bondad. (67) Pero no existen vínculos de derecho entre el hombre y los animales como los que establecen los hombres entre sí. En efecto, <dijo> correctamente Crisipo que todos los demás seres existen por causa de los hombres y de los dioses, y que los hombres existen en vistas de su comunidad y sociedad. Por lo cual, los hombres pueden hacer uso de las bestias para su necesidad sin [realizar por ello un acto] de injusticia; y puesto que la naturaleza del hombre es de tal manera que entre él mismo y el género humano hay una suerte de derecho civil, quien lo respete será justo, quien lo evada, injusto. Pero al modo como ocurre en el teatro, que aunque es un lugar público, sin embargo puede decirse con razón que hay un lugar que ocupa cada uno como propio, así también en la ciudad o en el mundo, que son también comunes, el derecho (*ius*) no es de ningún modo contrario a que algo sea de cada uno como de su propiedad. (68) Y puesto que vemos que el hombre ha nacido para proteger y para salvaguardar a los otros hombres, es acorde a esta <disposición> de la naturaleza, que el sabio quiera gobernar y administrar la República y que, para vivir conforme a la naturaleza, quiera unirse a una mujer y tener hijos de ella. <Los estoicos> consideran que los amores puros no son ajenos al sabio. Pero otros dicen con respecto a la doctrina y a la clase de vida de los cínicos, que estas cosas convienen a la vida del sabio, si acaso se encuentra en una ocasión de tal naturaleza que deba obrar de ese modo, mas otros sostienen que de ninguna forma.

[XXI] (69) Pero para que se conserve íntegramente la sociedad del hombre para con el hombre, la unión, el amor, <los estoicos> quisieron que no sólo fueran comunes las utilidades sino también los perjuicios, a los que llaman *ōphelḗmata* y *blámmata*, de los cuales, unos son ventajosos, otros perjudiciales. Y en verdad, <los estoicos> pretendieron que estas cosas no sólo sean comunes sino también iguales. Pero quisieron que las "desventajas" y las "ventajas" (en efecto, así designo *eychrēstḗmata* y *dyschrēstḗmata*),[73] fueran comunes pero no iguales. Pues, aquellas cosas que son povechosas o aquellas que son perjudiciales, o bien las que son buenas o malas, es necesario que sean iguales; pero las cosas ventajosas y las desventajosas son de este mismo género –el de las que llamamos preferidas y desechadas–, no pueden ser iguales. Ahora bien, se dice que los beneficios son comunes, pero no se tienen por comunes las acciones rectas y las culpables.

(70) Por otra parte, <los estoicos> piensan que debe cultivarse la amistad porque es de este género de cosas que son provechosas. Y en relación con la amistad, aunque algunos digan que para el sabio el interés del amigo es tan querido como el suyo, y aunque por otro lado, haya quienes sostengan que para cada uno no hay nada más querido que el propio interés, con todo, estos últimos confiesan que es ajeno a la justicia –para la que parecemos ser naturalmente aptos–, sustraer algo que es de alguien para tomarlo para sí. Pero lo que de ningún modo aprueba esta doctrina de la que hablo,

73. Con el término "ventajas" (*commoda*) pretende Cicerón traducir *eychrēstḗmata* y con "desventajas" (*incommoda*) *dyschrēstḗmata*. En el texto latino el orden de los términos está invertido en lo que hace a su correspondencia con los griegos inmediatamente mencionados.

es que ya sea la justicia, ya sea la amistad, sean aceptadas o aprobadas a causa de su utilidad. En efecto, las mismas perspectivas de utilidad podrán rebajarlas y destruirlas. Pues ni la justicia ni la amistad podrán tener cabalmente realidad, a no ser que sean apetecidas por sí mismas. (71) Pero el derecho –el que propiamente puede llamarse y denominarse de tal modo–[74] está fundado en la naturaleza,[75] y <sostienen los estoicos> que es extraño al sabio no sólo cometer una injusticia contra alguien sino, por cierto, incluso perjudicarlo. Pero tampoco es algo recto asociarse o unirse con amigos, o bien con quienes se está obligado, para llevar a cabo una injusticia, y se alega con las razones más firmes y verdaderas que nunca puede separarse la equidad de la utilidad, y que todo lo que sea equitativo y justo también es honorable (*honestum*) y, alternativamente, que todo lo que sea honorable habrá de ser también justo y equitativo.

(72) A estas virtudes –de las cuales se ha tratado–,[76] <los estoicos> añaden también la dialéctica y la física,[77] y denominan a ambas con el nombre de virtudes. A una de ellas, <la dialéctica>, porque tiene un método para que no asintamos a lo que es falso o bien que tampoco seamos nunca

74. El alcance de esta expresión que subraya la existencia de un *ius* que propiamente puede denominarse como tal se advierte en el contexto de la exposición sobre el tema en su *De legibus* donde, expresamente, denomina *ius* a secas al *ius naturae*, es decir al derecho natural, al que asigna *propiamente* tal denominación por ser fundamento y raíz de todo auténtico derecho. Cf. *De legibus* I 18, 19, II 10, *passim*.

75. Cf. *De legibus*, I 17 ss.

76. Esto es la amistad y la justicia (cf. 70-71).

77. Cf. nuestro capítulo 1.1.

engañados por una probabilidad engañosa, y para que podamos conservar estas cosas que hemos aprendido acerca de los bienes y de los males y velar por ellas. Pues <los estoicos> sostienen que sin este arte cualquiera puede ser apartado de la verdad y ser engañado. Por lo tanto, si en todas las cosas son viciosas la temeridad y la ignorancia, ese arte que las suprime, debidamente, se designa virtud.

[XXII] (73) No sin razón también la física recibió el mismo honor, porque quien ha de vivir conforme a la naturaleza debe tomar como punto de partida la totalidad del mundo y su gobierno. En efecto, nadie puede juzgar debidamente acerca del bien y del mal a no ser que haya conocido el orden de la naturaleza en su conjunto, y también la vida de los dioses, y si hay conformidad o no la hay entre la naturaleza del hombre y el universo. Cualesquiera sean los antiguos preceptos de los sabios, quienes ordenan "obedecer al tiempo", y "seguir al dios", "conocerse a sí mismo", y "nada en demasía",[78] nadie puede comprender sin la física qué alcance tienen, y lo tienen en sumo grado. Y además, sólo este conocimiento <de la física> puede transmitir cuánto poder tiene la naturaleza para cultivar la justicia, para velar por las amistades y los demás afectos. Pero tampoco puede comprenderse ni la piedad para con los dioses, ni cuánta gratitud se les debe, sin un estudio de la naturaleza.

78. En la lista de apotegmas de los "siete sabios" (Solón, Tales, Pítaco, Cleobulo, Quilón, Bias y Periandro) de Demetrio de Falero que recoge Estobeo (*Ecl.* III 172=DK 10A3) se citan "nada en demasía" (atribuido a Solón de Atenas) y "conócete a ti mismo" (atribuido a Quilón de Lacedemonia; cf. D.L. I 40 ss.). La máxima "conócete a ti mismo" fue especialmente tomada en cuenta por Sócrates (cf. Platón, *Protágoras*, 343a-b).

(74) Con todo, advierto que me he extendido más de lo que requería la naturaleza de mi propósito. Ciertamente me he dejado atraer por la admirable disposición de la doctrina estoica y el incomparable orden de su desarrollo; y ¡por los dioses inmortales!, ¿acaso no lo admiras? Pues ¿qué puede hallarse ya sea en la naturaleza –respecto de la que nada puede ser más armónico, nada mejor dispuesto–, ya sea en la obras realizadas por la mano del hombre, tan ordenado, compacto y encadenado?, ¿qué conclusión no conviene al antecedente?, ¿qué consecuencia que no corresponda a su premisa?, ¿qué cosa no se halla de tal modo conectada con la otra que, si cambias una sola letra, todo se precipita? Sin embargo, ninguna cosa puede cambiarse.[79]

(75) En verdad ¡qué austera, qué admirable, qué equilibrada se nos vuelve la figura (*persona*) del sabio <estoico>! La razón le ha enseñado al sabio que lo honorable (*honestum*) es el único bien; es necesario que siempre sea feliz y que posea con razón todos estos nombres, de los que suelen mofarse los ignorantes. En efecto, sería llamado rey con más razón que Tarquino,[80] quien no pudo regirse ni a sí mismo ni a los suyos, con más razón maestro del pueblo –en efecto, él es el dictador– que Sila,[81] quien fue maestro de tres ruinosos vicios: lujuria, avaricia, crueldad; será llamado rico con mayor razón, que Craso,[82] el que si

79. Cf. D.L. VII 131.

80. Se trata de Lucio Tarquino –584-495 a.C.–, uno de los reyes etruscos de Roma recordado por su tiranía.

81. Lucio Cornelio Sila, 138-78 a.C., general y estadista de Roma.

82. Marco Licino Craso, cónsul en el 70 a.C. y triunviro en el 60 a.C., una de las figuras más importantes de los últimos tiempos de la República; fue también recordado por sus grandes riquezas.

no hubiera carecido de necesidad, nunca hubiese querido cruzar el Éufrates sin razón bélica alguna. Con razón se dirá que todo esto conviene a aquel que es el único que sabe hacer uso de todas las cosas, con razón, también será llamado hermoso (en efecto, la fisonomía del alma es más hermosa que la del cuerpo), con razón será llamado el único libre –ni está sujeto a la dominación de nadie, ni obedece a la pasión–, con razón será llamado invencible, aunque su cuerpo sea encadenado, sin embargo ninguna atadura puede apresar su alma.[83] (76) <El sabio estoico> no espera que se cumpla algún tiempo determinado para que se juzgue entonces, finalmente, si ha sido feliz, cuando alcanzó el último día de su vida en la muerte –como aquél de los siete sabios que, no tan sabiamente, aconsejó a Creso,[84] pues si <Creso> hubiese sido feliz alguna vez, habría llevado una vida feliz hasta el momento de aquella pira erigida por Ciro–. Y si es así, es decir que nadie es feliz sino el varón bueno, y todos los que son buenos son felices, ¿qué otra cosa ha de ser cultivada más que la filosofía, o qué más divino que la virtud?

83. Cf. D.L. VII 117-119; Estobeo, *Ecl.* II 67-69; 98-100; 102-103; 105.

84. Creso fue un rico monarca de Lidia –siglo VI a. C.–. En el pasaje se hace referencia al encuentro de Solón con Creso que relata Heródoto –I, 29-33– conforme al cual Creso interroga a Solón acerca de cuál es el hombre más dichoso que conoce, esperando ser contado en el primer lugar. Solón presenta varios casos que no lo incluyen y cuando Creso le recrimina que no aprecia su poder y sus riquezas, recibe de éste la respuesta de que no puede evaluarse la felicidad de un hombre hasta el último día de su vida. De hecho, Creso muere de un modo lamentable derrotado por Ciro, rey de Persia.

APÉNDICE 1

Cicerón y el lenguaje filosófico
(Gr. εἱμαρμένη; lat. *fatum, destinare*; esp. "destino")

Pablo A. Cavallero

La idea de "destino" como aquello que está fijado o determinado de antemano en cuanto a su cumplimiento o, dicho de otro modo, como el encadenamiento necesario y fatal de hechos, era expresado por los griegos mediante el giro ἡ εἱμαρμένη μοῖρα en el que se hace un juego etimológico dado que tanto el sustantivo como el participio atributivo comparten la raíz del verbo μείρομαι, que significa "obtener como parte/dividir, separar", de modo tal que aquella expresión indica la parte, porción, lote o suerte que se ha obtenido o que uno tiene asignada.[1] El uso llevó a identificar la Moira con la personificación de una entidad o fuerza implacable e imperiosa que lleva todo a su término, mientras que, así como la frase ἡ ῥητορικὴ τέχνη se redujo a ἡ ῥητορική para designar el arte de la persuasión, también la frase ἡ εἱμαρμένη μοῖρα se redujo habitualmente al participio sustantivado para indicar el destino (cf. *Fedón* 115a, *Gorgias* 512e); también se usó

1. La traducción literal sería "la parte apartada", "el lote loteado", "la asignación asignada".

la frase impersonal εἱμαρμένον ἐστί (*Menéxeno* 243e) con la idea de "está destinado".[2]

Todas estas expresiones parecen corresponder a una imagen por la que se piensa que del "total" de caminos y fines que pueden tocarles a los hombres, a cada uno se le asigna su "parte".[3] Frente a ese hecho aparentemente azaroso e impuesto, el hombre, sin embargo, no parece tener una relación meramente pasiva: Aquileo elige tener una vida corta pero gloriosa, Antígona elige cumplir las leyes no escritas y

2. Chantraine (1974), vol. III, p. 678 ss. señala: "Au moyen, l'emploi du parfait εἵμαρται et du pl. que pf. εἵμαρτο est plus important [...] le sens est 'il est marqué par le sort que' avec l'inf.; le participe est particulièrement fréquent en ion.-att. et a fourni un nom du 'destin' qui évincera μοῖρα, en ion.-att. ἡ εἱμαρμένη [...] Dérivés nombreux s'appliquant à la fois au sens de 'part' et à celui de 'destin, mort', parfois pour un même mot". En cuanto a μοῖρα "f. 'part, partie' (Hom., ion.-att.), 'partie d'un terrain ou d'un pays' (Hdt., trag.), 'ce qui convient', notamment dans κατὰ μοῖραν (Hom.), 'destin', d'où parfois 'mort' (Hom., Hdt., attique). Μοῖρα personnifiée est la déesse du destin et de la mort (Hom., etc.); rarement au pl.".

3. Señalemos desde ya, con palabras de Ferrater Mora ([1979]), vol. II, pp. 773 y 777), que "la cuestión de la significación del término 'destino' es sumamente compleja. En efecto, por un lado conviene distinguir entre destino y azar, destino y determinismo (universal), destino y predestinación [...] Aunque el destino puede ser impersonal [...] y aunque la predestinación puede afectar a toda la realidad, tanto las ideas de destino como de predestinación conciernen más principalmente a las acciones de los seres humanos. En cambio, aunque el determinismo puede asimismo concernir a tales acciones, es entendido como un condicionamiento previo de todos los fenómenos del universo. Por eso el determinismo es considerado como 'universal' ".

no las disposiciones humanas, ambos aceptan las consecuencias y con ello reciben la "parte" correspondiente, adecuada a su modo de ser y, por lo tanto, "preconocida" por una divinidad omnisciente como la Moira. Asimismo, Zeus pesa la balanza del destino, que expresa el resultado derivado de las acciones de los hombres, el cual, por tanto, sólo puede ser "administrado" pero no anulado por la divinidad. Es decir, no parece que exista una pre-determinación de la acción humana, sino un lugar para la libertad, cuyo fin es el resultado "necesario" del modo de ser del hombre y de sus decisiones, el cual puede ser pre-conocido por una fuerza superior y, tal vez, comprendido conscientemente por el hombre sabio. De tal manera, el "destino" del hombre coincidirá, como en un doble plano,[4] con lo sabido por la divinidad (y su oráculo), pero no será necesariamente fruto del "antojo" de ésta.[5]

La raíz de μείρομαι se relaciona con la del verbo latino *mereo*, que significa "merecer, ganar o tocarle a uno como

4. Cf. Kitto (1952).

5. Sobre el tema del destino es clásica la obra Greene (1948), quien respecto de las cuestiones que enumera el título del libro plantea –de modo general y antes del tratamiento particular en géneros, épocas o autores– como posibles respuestas la resignación pesimista, la evasión a la edad de oro pasada o al futuro, la metempsicosis hasta la inmortalidad, si bien observa que el griego intenta ordenar su vida de acuerdo con el *nómos* en el ámbito de la *pólis* para lograr la *eudaimonía* mediante la *aretē*, la *téchnē*, el coraje, la inteligencia, pero con las limitaciones del mundo externo, lo que lo lleva a meditar en la relación entre su obrar y la *dikē* del cosmos; ahí están los dioses como poderes que parecen interferir por celos, castigar a culpables o actuar como providencia; ahí surge la idea de destino exterior, de responsabilidad, de voluntad, de suerte.

paga", de ahí que *merces, -edis* signifique "salario, recompensa o premio por algo", y que *meritum, -i* también tenga la acepción de "ganancia, salario, conducta que justifica algo". Sin embargo, no parece haber sido usado con el valor posible de "pago que toca por lo que uno hace" pero con referencia escatológica. Para esta idea, la lengua latina recurrió a otra imagen, relacionada con el verbo *fari*.

El verbo defectivo *fari*, equivalente al griego φημί, significa "hablar, decir", poéticamente "cantar, celebrar", pero también "predecir" (ya en Enio [cf. Cicerón *De divinatione*, I 66] y luego en Virgilio *Eneida* I 261). Tal vez a partir de su participio *fatus, a, um* se creó el sustantivo *fatum, -i* con el valor primario de "lo predicho, predicción", de ahí "presagio del fin" y de allí "fin, destino, fin desdichado, muerte".[6] Es decir, los latinos llegaron a expresar la idea de "destino" no a partir de la imagen de que el hombre alcanza una "parte" del "todo", sino a partir de que ese lote es pre-conocido por la divinidad como resultado lógico de la previsible conducta de cada hombre. Del concepto de ἡ

6. Cf. Ernout-Meillet (1967), p. 220: "*fatum* a pris le sens de 'destinée malhereuse, malheur', et 'terme fixé par le destin, mort' (et, par extension, en poésie, 'ombre, cadavre'). Ce double sens se retrouve dans l'adjectif *fatalis*= fatal, et par là, 'meurtrier' ". Cf. *Thesaurus linguae latinae* vol. 6, 1, s.f., coll. 355-370, que cita la definición de Varrón *De lingua latina*, 6, 52 "ab hoc [fari] tempora quod tum pueris constituunt Parcae fando, dictum fatum et res fatales", y da como acepciones: A *dictum, praedictio rei futurae, oraculum*; B *necessitas*, εἱμαρμένη [obsérvese el concepto de *heimarménē* como ineludible]; *in malam partem, a) calamitas, malum; b) mors;* synonyma: *casus, dictio, exitium, exitus, fors, fortuna, necessitas, Parcae, pensum, responsum, series futuri, sors, sortitus.*

εἱμαρμένη μοῖρα como lote asignado surge la idea de que si la divinidad pre-conoce ese lote, puede pre-decirlo, y así es posible identificar lo predecible con el destino. Este paso final es el que predomina en la cultura latina clásica para expresar la idea de "destino". Es posible, incluso, que popularmente haya entrado en juego el verbo *fateor* que, aunque de raíz diversa, significa "confesar, reconocer", pero también "manifestar, declarar, proclamar, publicar".

Aunque varios autores utilizan el término *fatum* (Virgilio, Tito Livio, Quintiliano, Tácito), es Cicerón quien más lo testimonia por su tratamiento filosófico del tema del destino en *De fato* y, menos específicamente, en *De divinatione* y en *ND*, como asimismo respecto del adjetivo *fatalis*.[7] Ciertamente es Cicerón el mayor responsable de la creación de un vocabulario filosófico latino, del que se derivará el léxico correspondiente castellano.

Efectivamente, el español mantiene el término "hado", derivado directo de *fatum*, con el valor de "Divinidad o fuerza desconocida que, según se creía, obraba irresistiblemente sobre las demás divinidades y sobre los hombres y los sucesos",[8] y tiene también el sinónimo "sino", derivado

7. Basta consultar las listas de ocurrencias de los diccionarios generales y en particular de las obras de Merguet (1962) y (1971), donde aparecen los numerosos y diversos *loci* con las ocurrencias de esos vocablos en sus variadas acepciones.

8. Cf. *Diccionario de la Real Academia Española*, XXIª ed., p. 765. También da otras acepciones: "2. Encadenamiento fatal de los sucesos. / 3. Circunstancia de ser favorables o adversos. / 4. En la doctrina cristiana, lo que, conforme a lo dispuesto por Dios nos sucede con el transcurso del tiempo, mediante las causas naturales ordenadas y dirigidas por la Providencia. / 5.

semiculto de *signum* como signo zodiacal que determina el destino del hombre. Sin embargo, la forma más usual es "destino" que, según Corominas-Pascual,[9] es un derivado del verbo "destinar" registrado por primera vez en la canción 4 de Garcilaso (*c.* 1535); a su vez, el verbo "destinar" aparece documentado primeramente en Santillana, *c.* 1450, con el valor de "fijar por el destino" (la acepción de "legar por testamento" aparece ya en el s. XIII). Este verbo deriva del latín *destinare* que, en principio, significa "atar, fijar, sujetar".[10] ¿Cómo llegó a forjarse la acepción de "fijar por destino"? ¿Cómo llegó a imponerse en el campo románico y preferirse a "hado"? ¿Qué papel pudo haber tenido Cicerón en ese desarrollo? ¿Pudo influir la concepción griega y la imagen expresada por *heimarménē*?

Los léxicos de Merguet citan diversos lugares ciceronianos en los que se utiliza el verbo *destinare* y su participio *destinatus* en la acepción *bestimmen*, "destinar". El verbo *destinare* es un compuesto formado con la preposición *de* y el étimo *sta* que aparece en *sisto* "establecer, ponerse, erigir, detenerse, fijar", y *sto* "ponerse en pie, mantenerse firme, quedar inmóvil", étimo que en sus compuestos suele añadir un

En opinión de los filósofos paganos, serie y orden de causas tan encadenadas unas con otras, que necesariamente producen su efecto".

9. Corominas-Pascual (1980-1983), II p. 483.

10. El *Thesaurus linguae latinae*, vol. 5, coll. 755-761, señala: "**proprie** *alligare, vincire*, defigere, firmare, stabilire sim. [...] **translate: generatim** 1. *constituere*, statuere, decernere, proponere, addicere sim. 2. *in animo habere*. **speciatim** 1. emendum sibi proponere [...] 2. designare [...] 3. puellam despondere [...] 4. mittere, dirigire". También incluye los adverbios *destinate = pertinaciter* y *destinato = consulto*.

sufijo nasal, como aparece en el griego ἱστάνω / στανύω;[11] el prefijo *de* no tiene valor de separación o cese sino de cumplimiento, plenitud, intensidad. Del valor básico de *destinare* como "atar, sujetar, fijar", surge la aplicación a cosa o persona fijada a un fin u objeto, asignada o designada para algo, y el uso del participio sustantivado *destinatum* como "proyecto, meta fijada, objetivo decidido". En todo esto aparece ya una vinculación de la familia de *destinare* con el campo semántico señalado por *fatum* en cuanto "predicción de algo ya decidido, fijado", y con el de *heimarménē moîra* en cuanto "parte asignada, decidida, fijada". Este punto de contacto parece haber generado el deslizamiento semántico de *destinare* hacia el valor de "fijar un fin último", y haber generado la creación del sustantivo modelo del español "destino" y sus equivalentes en las lenguas modernas.[12] Veamos cómo pudo ser.

En el latín clásico existían ya los sustantivos *destina* "columna, apoyo, sostén", sobre la idea de *sto* "estar en pie, firme, inmóvil", y *destinatum* "designio, resolución", sobre la idea consecuente de "tener en firme un objetivo, una decisión". En el latín medieval,[13] el sustantivo *destina* asume la acepción de "celda, cripta", seguramente por influjo del verbo *destinare* entendido como "asignar algo a alguien": la celda es "lo reservado individualmente al monje", reali-

11. Cf. Forcellini (1864) II 91c. *V.q.* Walde-Hofman *s.v.* y Ernout-Meillet (1967), p. 651.

12. El italiano conserva *destino* y *fato*; el francés *destin, destinée*; el inglés *fate, destiny*.

13. Para estas consideraciones, cf. Blaise (1954) y (1975); Niermeyer (1976), y también Du Cange (1678).

dad que tenía claros puntos de contacto con la idea de "destino" como la vía y el resultado propios e individuales del ser de cada uno, idea que estaba en germen en la acepción del participio sustantivado *destinatum* usado como "proyecto, meta fijada, objetivo marcado".

También tardíamente aparece el sustantivo *destinamentum* con el valor de "testamento, legado", a partir de que el verbo *destinare* toma también la acepción de "legar".[14] Aquí se reúnen tres ideas: por una parte la de "cosa asignada a alguien firme e inamoviblemente" como señala el étimo *sta* reforzado por *de-*; en segundo lugar la idea de "parte adjudicada a partir de un todo", pues quien hace testamento reparte sus bienes entre diversos herederos, idea contenida en la expresión *hē heimarménē moîra*; por otra parte, la vinculación implícita con la muerte, dado que quien hace el legado está por morir y sólo a su muerte entra en vigencia el testamento[15] como expresión de su última voluntad y decisión (la "decisión o designio firme" está en *destinatum* cuyo resultado concreto es el *destinamentum*). Próximo a su

14. Sobre la base de la acepción "legare, mittere, deputare" (Du Cange col. 68), conservada aún hoy en expresiones como "militar destinado a otra guarnición", "gerente destinado a otra sucursal", en las cuales no está presente ninguna idea de "necesidad", salvo la de obediencia o aceptación. Tampoco la hay cuando hablamos de "fijar una cita": es simplemente acordarla, concertarla, pero no por necesidad forzosa, imperiosa y externa.

15. Respecto de esto es interesante recordar que el autor de la *Epístola a los hebreos*, al hacer referencia al Testamento dejado por Cristo tras su muerte redentora, señala condiciones de validez del legado: ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μή ποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέμενος (IX 16-17).

fin, el hombre puede legar con voluntad firme, repartido como desee, todo aquello que reunió a lo largo de su vida.[16] Esta evolución refuerza la vinculación del tema *destin-* con la idea del resultado último, final y escatológico de un encadenamiento de acciones del hombre. Tengamos en cuenta que la acepción "legar por testamento" es la primera registrada para el verbo castellano "destinar", quizás porque fueron jurídicos los primeros textos redactados en nuestra lengua.

No hay, pues, en este grupo de palabras una vinculación con la idea de necesidad impuesta; por el contrario, quien lega sus bienes lo hace según su voluntad. Lo único que no puede evitar es la muerte, y es a propósito de esto que conviene analizar aquí la evolución de los vocablos relacionados con *fari*.[17]

16. Es importante la cita que incluye Du Cange col. 68 para ilustrar los valores "*Destinare*, Testamento legare: *Destinamentum*, legatum. Forus Jaccae in Aragonia: *Quod homines de Jacca de bonis quae Deus eis dederit, si habeant infantem, sive non, possint ordinare de bonis suis, et hereditatibus, sicut eis placuerit,... si autem non destinaverint, remaneant res eorum magis propinquis, etc. ... si destinamentum fecerit, etc.*", pues queda claro en esa disposición que el testador actúa y dispone de sus bienes con absoluta libertad.

17. Señalemos que Niermeyer, además de indicar para el verbo *destinare* una acepción transitiva "adresser, envoyer/to send", indica una intransitiva "*se mettre en devoir de* faire qqch. - *to be about to* do something"; pero el ejemplo que cita para esta acepción, "Fame constrictus exercitus redire ad propria destinavit" (Paulo Diácono *Hist.Long.* III 31), no requiere de una acepción "verse obligado a" para *destino*, sino que parece mantenerse en el campo de "resolver, decidir", acepción ya clásica (cf. Gaffiot *s.v. destino*, acepción 3). La idea de "verse obligado a" apoyaría la hipótesis de un sustantivo **destinum*

Dentro de la familia de *fari*, el latín clásico contaba con *fatum*, el femenino *fata* "diosa popular del destino", conservado como "hada" con posibilidad de pluralizarse en numerosos seres mágicos, el adjetivo *fatalis* "profético, dicho por el hado/funesto, mortal", el adverbio *fataliter* "de acuerdo con el hado". Tardíamente se añaden otros vocablos: el masculino de cuarta declinación *fatus* "oráculo, profecía", *fatatus* "marcado por el hado", *fatalitas* "necesidad del hado/muerte/suceso por encima del poder humano/carácter o naturaleza de hada", e incluso el verbo *fatare*.[18] Al evaluar estos términos, nos resulta claro que la familia de *fari* fue deslizándose del campo semántico de "decir, predecir" hacia el de "determinar, establecer necesariamente, predeterminar"; de ahí que el hada, con su varita mágica, pudiese cambiar en un instante la realidad o generar las circunstancias que dieran lugar al cambio del futuro aparentemente previsible;[19] de ahí que la lengua haya creado otro sustantivo, *fatus*, para mantener la

entendido como "lo que no podemos evitar", mientras que los usos del verbo *destinare* apuntan más a la idea de "fijar o asignar algo" pero libremente: el legado no se puede alterar pero es la decisión libre de quien lo dicta.

18. Citado por Du Cange (1678), col. 366: "Fatare, *fato destinare*, Joanni de Janua. Festo, *fatari*, est *multa loqui*". En cuanto a *fatus* señala "pro *fatum*, in Fragm. Petronii p. 21. Vetus inscriptio: *Fructum alium meritorum suorum reportare fatus malus negavit.* Alia: *Virginem eripuit fatus malus*, etc.".

19. Pensemos en la famosa Cenicienta, que puede enamorar al Príncipe porque su hada madrina le da un vestido y zapatos de fiesta y un carruaje. Claro está que es Cenicienta quien decide ir al baile y es su encanto el que enamora al Príncipe; la subsistencia del zapato de fantasía parece indicar, sin embargo, que a las cualidades y acciones humanas se suma otra voluntad superior.

idea de "decir", porque *fatum* y sus derivados tomaron la idea de "decisión superior inamovible, de cumplimiento cierto", pero no porque el Hado o la divinidad haya preanunciado el futuro por conocerlo, sino porque esa fuerza tomó una decisión, predeterminó el futuro. Incluso las acepciones de *fatalis* como "mortal" y de *fatalitas* como "muerte" sugieren la gradual identificación del *fatum* con lo ineludible: el hombre sabe que lo verdaderamente ineludible es su muerte, temprana o tardía.

Al evolucionar a este campo semántico, *fatum* y su familia se acercaron al campo semántico de *destinare* como "fijar, atar, sujetar, establecer firmemente", y la comunidad hablante tenía claro que lo firmemente atado a su vida es su muerte. Como a su vez *destinare* generó vocablos que estaban conectados con la idea de muerte y de recibir jurídicamente la parte de un todo, las dos familias léxicas entraron en intersección de campos de significado.[20] Parece lógico pensar en la formación tardía de un hipotético **destinum* resultado del influjo conceptual de *destina, destinatus, destinatum* y también del *fatum* evolucionado, con influjo formal de los dos últimos vocablos; probablemente haya sido una sustantivación del adjetivo tardío *destinus, a, um* "pertinaz, firme en sus resoluciones".[21]

20. No sólo se creó *destinamentum*, sino también los adverbios *destinate* y *destinato*, el sustantivo *destinator* y el adjetivo *destinus*.

21. El paso del latín **destinum* al español "destino" es claro; en cuanto al cambio de acentuación (dado que en latín clásico la familia de *destinare* tenía -i- breve), pudo deberse a que en el latín medieval hay una tendencia a trasladar el acento, en los vocablos compuestos, del preverbio al radical, incluso con restitución de la vocal original en caso de apofonía (cf. Norberg

De aquí podría surgir el hecho de que "hado" y "destino" se consideraran sinónimos y que en el último haya aparecido la idea de cosa ineludible y a la vez impuesta, no resultado "lógico" de las acciones del hombre, a pesar de que en los vocablos de su familia no se impone esa idea. En la actualidad confluyen en la idea de "destino" dos concepciones:[22]

[1968], p. 20), pero también pudo influir el sufijo *-inus*, con -i- larga (*caprinus, divinus, leoninus, matutinus*) que "se usaba profusamente, sobre todo para formar nombres diminutivos, pero algunas veces para formar también adjetivos nuevos" (Grandgent [1970], p. 45, aspecto tratado por Olcott [1898], pp. 200-204; Carnoy ([1917], p. 280) menciona *signino, scrutinum, domnina, collina, pectorina, narina, radicina, pullicinum, rapina, buccina*; es posible, pues, que se pronunciara **destínum* y diera "destino", fr. *destin*, it. *destino*; el inglés, por tendencia propia o por conservar, al no ser lengua romance, una pronunciación clasicizante, dice *destiny* con acentuación esdrújula.

22. Según Cuervo (1994), t. II, p. 1177, el destino es la "Serie de acontecimientos de tal manera eslabonados que conducen al hombre a un término que no ha procurado o previsto", definición en la que se hace referencia a hechos no buscados voluntariamente por el hombre pero que suponen la intervención libre del hombre como causa de los resultados; y al sostener que es, "En general, Suerte, circunstancia de ser favorable o adverso el término a que conducen los acontecimientos" se puede caer en la idea de que esos acontecimientos son independientes de la acción del hombre, que puede ser acertada o no, consciente o no; y añade "A menudo se toma en sentido fatalista, correspondiendo al hado (*fatum, moîra, heimarménē*) de los antiguos", afirmación en la que se identifican los tres términos citados y que se diferencia de la definición primera en que allí no hay lugar alguno para la libertad y responsabilidad humana: de tal manera, "destino" tendría dos acepciones, una que apunta a un resultado inesperado pero del que el

1) la de que es el fin asignado al hombre por una fuerza externa y que él no puede modificar, a tal punto que todo está "escrito" en los astros y el hombre tiene su sino (< signo) predeterminado (ténganse en cuenta las acepciones de *fatalitas* ya citadas); es frecuente oír frases como "el destino (no) lo quiso así";

2) y la de que, como dice el refrán, "el hombre es el arquitecto de su propio destino", es decir que sus logros y su fin son el resultado de acciones libres, resultado que una fuerza superior puede pre-conocer (y por eso pre-anunciar) porque sabe omniscientemente cómo se comportará el hombre, pero que de ningún modo pre-determina.[23]

hombre es libremente responsable, y otra que lo identifica al hado como fuerza ante la que el hombre es impotente. No es clara la diferencia cuando el *Diccionario de Autoridades* define "destino" como "La providéncia superiór, que ordéna y determina las cosas à sus fines. Lat. *Providentia*" y aclara "Le toman tambien [*sic*] por hado, ò suerte. Lat. *Fatum*", pues en ambas se concibe una fuerza externa que determina las cosas sobre la voluntad y libertad del hombre.

23. Es importante, y curioso, acerca de esto citar a Esteban de Terreros y Pando (1786), p. 663, quien además de decir que "destino" "se toma vulgarmente por fortuna, ó suerte", "se toma asimismo por lo que sucede comunmente" y otras acepciones, explica: "DESTINO, ó hado, ó fato, orden, série, disposicion, concatenacion de las causas segundas, ordenada por la Divina Providencia, que trahe consigo la necesidad de algun acontecimiento [...] Algunos filosofos jentiles entendieron por *destino* una virtus secreta, é invisible, que conducia con una sabiduría impenetrable lo que á los hombres les parecia casual, y extraordinario. Esta sabiduria es solo Dios. Los Estoicos llamaron *destino* á cierta concatenacion, que tenian entre sí todas las cosas, que se seguian necesariamente, como ordenadas desde la eternidad, sin que

Esta última concepción parece recoger la antigua de los griegos: ἡ μοῖρα εἱμαρμένη era "la parte apartada" para y por el hombre, que conoce como ineludible la muerte pero elige cómo vivir y, consecuentemente –hasta cierto punto–, cómo morir.[24] En ambas concepciones el resulta-

nada pudiese interrumpir la union que tenian entre sí, y sometian á los Dioses mismos á la necesidad de este destino: de modo, que le hacian como causa desconocida, á quien atribuïan esta disposición invariable; pero yá Cristianos, conocieron, y atribuyeron, como era razon, todos los efectos de esta causa á la Providencia, **dejando siempre indemne la libertad humana.** El orijen, pues, de esto, que llamamos aqui *destino*, fue, que no atreviendose los hombres á atribuir á la Providencia los males que veïan en el mundo, al mirár abatido al bueno, y ensalzado al malo, &c. y no pudiendo achacarlo á falta en la Providencia, inventaron el fantasma del destino, como si no lo fuera el no poder contrarrestarle, **cuando depende de acciones libres**; pero los Cristianos saben mui bien que hai guardado un dia, que ha de igualar todas las balanzas, y poner en equilibrio las cosas, y que al bueno se le dá el trabajo para premio, y al malo, tal vez la abundancia, y felicidád en la vida para castigo. Muchos, todavia ignorantes, maldicen en cualquiera desgracia su destino, sin entender lo que maldicen". A la luz de esta declaración, su definición "concatenacion de las causas segundas, ordenada por la Divina Providencia" apunta a los hechos realizados por el hombre pero (pre)-conocidos por la Sabiduría de Dios, la cual no impide los males en el hombre bueno, quien es tan libre como el malo, pero los transformará en premio escatológico para aquel.

24. Apuntamos a elecciones tales como la de tener fama pública mediante determinado tipo de vida, o la de "atraer" la muerte mediante costumbres insanas o prácticas peligrosas (era esperable que Aquileo muriese joven si había elegido obtener gloria mediante osadas hazañas guerreras). Por supuesto, hay circunstancias que parecen ajenas al hombre, al menos a sus

do es el esperable de acuerdo con la sucesión de hechos, pero mientras que en la primera se acentúa el influjo o la decisión de una fuerza externa indomable, en la segunda se acentúa la cadena de decisiones (acertadas o erradas) de la persona misma que alcanza su destino.[25]

Lo cierto es que, aunque no había en la familia de *destinare* una idea de necesidad externa que sí se desarrolló en la familia de *fatum*, la vinculación de ambos con el hecho ineludible de la muerte pudo generar una cierta sinonimia. El hecho de que prevalezca en la lengua cotidiana[26] el término "destino" sobre el de "hado" o "sino", puede deberse a

resoluciones morales: "Yo quise viajar en ese avión y no conseguí pasaje; si lo hubiese hecho estaría muerto, pues el avión cayó". Sin embargo, toda persona sabe que si sale a la calle o si viaja en cualquier medio, puede tener un accidente... En última instancia, está la libre decisión del hombre de reservar tarde su boleto de avión o de salir en determinado momento, pero parece que se prefiere usar la idea de "destino" o "fatalidad" cuando el resultado de las acciones libres no es el pensado o buscado.

25. Ferrater Mora (1979) II, p. 772, señala dos conceptos: el de *fatum* como "lo predicho" por un oráculo acerca del futuro, y el de *heimarménē* que "parece referirse a 'la parte' que le toca a cada hombre (y, en general, a cada ente), dentro de la serie de acontecimientos que constituyen 'la trama' del universo"; y observa que ambos conceptos "pueden fundirse en uno: el 'destino' es definible entonces como 'la suerte' que le 'toca' a cada cosa (y en particular a cada hombre) en tanto que sea en principio cognoscible o enunciable por medio de oráculos, intuición y hasta reflexión racional". Creemos que esto apunta a la segunda concepción que señalamos, pues no parece haber, en la parte que le toca a cada uno, una "necesidad" impuesta arbitrariamente sino, en todo caso, la necesidad lógica surgida de la serie de hechos y, por lo tanto, previsible.

26. Al menos en español y francés.

que "destinar" tiene un campo semántico más amplio, de aplicaciones administrativas y jurídicas y registrado más antiguamente en la lengua castellana;[27] esto pudo hacer más familiar el uso de "destino" también en la acepción cercana (o sinonímica) a "hado/sino", y, en cambio, pudo relegar estos términos de significación más limitada y precisa a usos literarios, como el del Duque de Rivas que tituló su drama *Don Álvaro o la fuerza del sino*. El habla cotidiana de la gente gustosa de la astrología prefiere, incluso, recurrir al giro "buena estrella" o "mala estrella" para referirse al sino como causa de los diversos hechos de la vida.

Si esto es así, la "creación" de un lenguaje filosófico por parte de Cicerón no parece haber sido la causa de este fenómeno diacrónico. Cicerón, como ya señalamos, compuso un tratado *De fato*, que tuvo como antecesor el del estoico Crisipo, perdido, y fue sucedido por los de Plutarco y Alejandro de Afrodisia. Esa obra de Cicerón se

27. Es interesante considerar la hipótesis que COROMINAS-PASCUAL plantean como etimología de "tino" y "atinar": "Y así debemos considerar natural que *destinar* 'apuntar' pasara por vía culta al castellano y al portugués, pero era un verbo de apariencia demasiado contradictoria para hispanohablantes para que pudiera subsistir en romance sin modificación: todos percibían ahí el prefijo *des-* negativo y como esto les sugería la idea de 'errar el blanco' más bien que la de 'apuntar', fué [*sic*] rápida y universal la modificación de *destinar* en *atinar*, según el modelo de *apreciar-despreciar*" (p. 499 *s.v.* "tino"). En este proceso (que se vería reforzado si se probara que "se empleó *destinar* con el sentido de 'apuntar' en el castellano medieval"), pudo influir la fuerza que tenía el otro campo semántico del verbo "destinar", que lo vinculaba, de manera más poderosa, con las ideas del "término de algo" y de "muerte" que con la idea de "puntería" y "acertar".

conserva fragmentariamente y contiene, con la forma de un diálogo con el cónsul designado Hircio, una confrontación de las posturas filosóficas estoica, epicúrea y académica sobre el destino y la libertad; Crisipo, Epicuro y Carnéades son citados. Esta exposición de doctrinas, el hecho de que la obra esté incompleta y la actitud ecléctica de Cicerón hacen difícil establecer su posición, pero parece claro que él, tras señalar la vacilación de Crisipo entre libertad y necesidad,[28] salva la idea del libre albedrío contra la teoría estoica *fato omnia fiunt*.[29] Las diversas ocurrencias del término *fatum* en la obra de Cicerón corresponden a citas o explicaciones de las posturas que considera; sin embargo Servio, en su comentario *Ad Vergili Aeneidam* III 376, dice: "*Definitio fati secundum Tullium, qui ait: fatum est conexio rerum per aeternitatem se invicem tenens, quae suo ordine et lege variatur, ita tamen ut ipsa varietas habeat aeternitatem*". Si analizamos los usos ciceronianos de la familia de *destinare*, vemos que las ocurrencias en las obras filosóficas no contienen una idea de "necesidad" sino más bien de decisión libre:

De re publica IV 3: "*disciplinam puerilem ingenuis ..., nullam certam aut destinatam legibus aut publice expositam aut unam omnium esse voluerunt*"

28. "(Chrysippus) delabitur in eas difficultates, ut necessitatem fati confirmet invitus", *De fato* 39.

29. Los estoicos suprimían la libertad externa y la concebían como conformidad con el universo. "La libertad era, así, para los estoicos, el modo como cada uno actúa respecto al 'destino'. De este modo los estoicos creían eludir las dificultades que suscitaba la creencia en un decreto divino 'arbitrario' " (Ferrater Mora [1979] II, p. 772).

TD II 5: "*qui certis quibusdam destinatisque sententiis quasi addicti et consecrati sunt*"

donde los participios valen por "fijado, determinado, decidido", como también en pasajes de obras oratorias:

Phil. V 33: "*qui ne sorti quidem fortunas nostras destinavit*"
Sestio 66: "*qui locus orbi terrae iam non erat alicui destinatus?*"
Har. resp. 6: "*cui me praeripere desponsam iam et destinatam laudem ... valde est iniquum*".

Pero hay dos casos en que se vincula *destinare* con la idea de muerte:

De off. III 45: "*cum eorum alteri Dionysius tyrannus diem necis destinavisset*"
TD, V 63: "*cum ... alter... praesto fuisset ad horam mortis destinatam*"

y si bien permanece la misma idea de decisión libre y no de necesidad forzosa, los *loci* permiten conectar la idea de "fijar o determinar un objetivo" con la de "muerte como fin seguro", es decir, vincular los campos semánticos que aparecen en la concepción de "hado" como fuerza superior que define todo y, particularmente, la muerte. De modo que Cicerón parece testimoniar usos que, con el tiempo, darían lugar a la formación de un sustantivo **destinum* que pudiese funcionar como sinónimo de *fatum* en cuanto "destino fatal, fin mortal, muerte"[30] y en cuanto "fatalidad,

30. Ver ejemplos de Cicerón, Livio y Tácito en Gaffiot, *s.v. fatum* acep. 3.

fuerza imperativa por encima de la decisión humana".[31] O sea que, si bien Cicerón quiso defender el libre albedrío, hizo uso de expresiones ambiguas en las que el *fatum* podía ser tanto una predicción de omnisciencia cuanto una determinación divina arbitraria (por ej. *De divinatione* II 20 "si fatum fuit classes interire"). Y dado que el hombre percibe la muerte como fin seguro e ineludible (los poetas insistieron en esto; baste recordar a Horacio, *Odas* IV 7), la asociación *destinare*/muerte pudo facilitar la creación de una sinonimia *fatum*/**destinum*, sobre todo teniendo en cuenta el uso del sustantivo neutro *destinatum* como "objetivo o blanco señalado" (Livio, Quinto Curcio), que se prestaba a ser metáfora de la muerte, fin asegurado.

Así, pues, si Cicerón no es responsable de la formación de un vocablo **destinum*, sí pudo colaborar, por la difusión de su obra, en una evolución parcial de la familia de *destinare* hacia el campo semántico, también evolucionado, de la familia de *fatum*: lo que se puede "predecir" es la "muerte segura, fijada, atada a la naturaleza humana", en la que cada hombre tendrá su "parte".[32] Y dado que los textos filosóficos mencionan en estos temas el término *heimarménē* (por.

31. Cf. *ibídem* acepc. 2.

32. Esta noción de "destino" como "fin al que se arribará" y "muerte (fin ineludible)", ya estaba presente en Homero (cf. nota 2 y también 6). La lectura de la *Ilíada* permite ver la permanente asociación entre destino y muerte (obsérvese en los primeros ejemplos la hendíadis que sugiere sinonimia):
thánatos kaì moîra muerte y parte asignada III 101, V 83, XX 477, XXII 436
thánatos kaì pótmon muerte y caída II 359, XV 495, XX 337
thánatón te kakòn kaì Kêra la mala muerte y Suerte XVI 47, XXI 66
thánaton kaì Kêras la muerte y las Suertes XXI 565

ej. Cicerón *ND*, I 55 "hinc vobis extitit primum illa fatalis necessitas, quam *heimarménēn* dicitis", donde la asignación de la parte se identifica con la "necesidad"), es probable que la expresión griega haya sido interpretada como equivalente a *fatum-fatalitas*, e incluso es tentador pensar que la antigüedad tardía o el medioevo, poco conocedores del grie-

---

θανάτοιο τέλος πεπρωμένον ἐστί el fin de la muerte está procurado III 309
δύο κῆρε θανάτοιο / ἄσιμον ἦμαρ dos suertes de muerte/día decisivo VIII 70/72, XXII 210/212 (el contexto asimila la "suerte" pesada en la balanza con el "día decisivo")
πότμον ἀναπλήσαντες, ἔδυν δόμον Ἄιδος εἴσω cumpliendo la caída descendieron a la morada de Hades XI 263
θανάτοιο ... νόσφιν ἀποκρύψαι, ὅτε μιν μόρος αἰνὸς ἱκάνοι ocultarlo lejos de la muerte cuando le llegue la terrible porción XVIII 464 s.
ὅ μοι μόρος ἐνθάδ' ὀλέσθαι, / νόσφι φίλου πατρός mi porción es morir aquí lejos del amado padre XIX 421 s.
Kéras thanátoio Suertes de muerte XXII 202
Τέθναθι· Κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι, ὁππότε κεν δὴ Ζεὺς ἐθέλῃ τελέσαι Muere; yo recibiré entonces la Suerte cuando Zeus quiera cumplirlo XXII 365 s.
μιν Μοῖρα δυσώνυμος ἀμφεκάλυψεν lo envolvió la infame Parte asignada (= muerte) XII 116
En otros casos se vincula la idea de destino con la muerte sin que haya identificación directa:
Οὐδὲ ... μόρσιμον ἦεν /... ἀποκτάμεν no estaba asignado matar V 674 s.
οὐ γάρ τίς μ' ὑπὲρ αἶσαν ἀνὴρ Ἄϊδι προϊάψει· μοῖραν δ' οὔ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται pues ningún varón me arrojará anticipadamente al Hades contra la decisión divina: digo que ninguno de los hombres, ni malo ni noble, habrá rehuido su parte asignada tan pronto

go y muy dados a etimologías confusas, hayan relacionado *heimarménē* con *eirménō*, del verbo *eíro* "atar, anudar", lo cual habría llevado a fortalecer la relación de *destinare* "atar, sujetar, fijar un fin" con la idea de *meíromai* "obtener una parte" y vincularlas como "obtener una parte fijada, atada a uno (externa e inamoviblemente)", es decir, dándole a la

---

como haya nacido VI 487 ss. Aquí es claro que la muerte es el destino o fin seguro.
οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν pues todavía no es tu parte el morir y cumplir la caída VII 52.
Σαρπηδόνα ... μοῖρα ... δαμῆναι es la parte asignada que Sarpedón sea sometido XVI 433 s. (Zeus medita si puede volver a salvarlo porque las acciones de Sarpedón y de Patroclo llevan a que éste deba vencer por sus dotes).
Ἄμφω γάρ πέπρωται ὁμοίην γαῖαν ἐρεῦσαι pues está procurado que ambos enrojezcamos la misma tierra XVIII 329
μόριμον δέ οἵ ἐστ' ἀλέασθαι está asignado para él [Eneas] eludirse XX 302
θανάτῳ εἵρμαρτο ἁλῶναι está asignado que sea atrapado por la muerte XXI 281
οὔ τοι ποταμῷ γε δαμήμεναι αἴσιμόν ἐστιν no está decidido que sea sometido por el río XXI 291
μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπὲρ μόρον para que no (la) arruinasen los dánaos contra la parte asignada XXI 517.
Pero hay casos en que la Moira no puede identificarse con la muerte; por ej. al referirse al inmortal Ares:
εἴ πέρ μοι καὶ μοῖρα, Διὸς πληγέντι κεραυνῷ aunque fuese mi parte asignada ser golpeado por el rayo de Zeus XV 117.
Que la divinidad tiene presciencia acerca de cómo actuarán los hombres y qué consecuencias les acarreará ello surge de estos pasajes:
* en VIII 477 ss. Zeus dice que Héctor no dejará de pelear hasta que

familia léxica de *destinare* y al giro griego la idea de necesidad imperiosa, considerando lo "atado o fijado" como determinado desde afuera y no por decisión (o por una serie de decisiones) de la persona humana.[33]

Aquileo salga de las naves y combata con él por el cadáver de Patroclo, ὥς γὰρ θέσφατόν ἐστιν "pues así está divinamente predicho": se hace referencia a que Zeus sabe y anuncia lo que ocurrirá, no que ello está predeterminado antojadizamente (Segalá, sin embargo, traduce "así lo decretó el hado" [?], donde el Hado podría representar por etimología el morfema φατ- ψ, si se lo considera divino, también el morfema θεσ-, pero no se justifica la idea de "decreto");

* en XV 41 ss. Zeus anuncia que Aquileo enviará a Patroclo a la lid y que éste será muerto por Héctor, a quien matará luego Aquileo, y no hay referencia a ningún decreto sino que los dioses no podrán intervenir para evitar la gloria del hijo de Peleo;

* en XX 300 ss. Poseidón anuncia que Eneas evitará la muerte y así quedará un vestigio de la raza troyana.

Es importante señalar que en XVI 780 ὑπὲρ αἶσαν Ἀχαιοὶ φέρτεροι ἦσαν "los Aqueos eran más fuertes contra lo conveniente", se refiere a que la acción de Patroclo en realidad no daba gloria a Aquileo, compromiso de Zeus con Tetis.

33. Agradezco a Amalia Nocito su lectura y sus valiosas sugerencias para este trabajo.

APÉNDICE 2

Catálogo de filósofos y autores antiguos

Aecio

Doxógrafo de principios del siglo II d.C. a quien se atribuye un compendio de opiniones filosóficas inspirado en una obra del siglo I a.C., probablemente un resumen de las *Opiniones de los físicos* de Teofrasto (el discípulo de Aristóteles que quedó al frente del Liceo a la muerte de éste). Diels (1879) hizo una reconstrucción conjeturada a partir de testimonios de doxógrafos posteriores.

Alejandro de Afrodisia

Filósofo peripatético del siglo III d.C., comentador de Aristóteles. Escribió comentarios a varias obras de Aristóteles (a la *Metafísica, Analíticos Primeros, Meteorologica, Tópicos, De sensu*, etc.) y obras filosóficas originales (*Sobre el destino, Sobre la mezcla, Quaestiones*) que son muy importantes para la reconstrucción de las doctrinas físicas y éticas del estoicismo antiguo. Por lo general, el testimonio de Alejandro es hostil hacia los estoicos pero de todos modos es útil para darse una idea de las discusiones que, probablemente, tuvieron lugar entre peripatéticos y estoicos.

Andrónico de Rodas

Autor peripatético del siglo II a.C. Es conocido sobre todo como editor y crítico de las obras de Aristóteles. Es autor del tratado *De pass.*, cuyo contenido es de carácter estoico y peripatético (detalles sobre el autor y esta obra pueden encontrarse en Glibert-Thirry [1977], pp. 30-34, donde se argumenta, sin embargo, que no es Andrónico el autor del tratado *De pass.*).

Antíoco de Ascalonia

Miembro de la nueva Academia, propuso una vuelta al "verdadero platonismo" y se opuso al escepticismo académico de Carnéades (aunque fue influenciado por éste). Polemizó con los estoicos sobre la cuestión de las "cosas según naturaleza" como parte del fin final (cf. Cicerón, *De fin.* IV 26-30).

Antípatro de Tarso

(150-129 a.C.) Sucedió a Diógenes de Babilonia en la conducción de la escuela estoica y fue maestro de Panecio de Rodas. Polemizó con el escéptico Carnéades en defensa de las tesis estoicas.

Apolodoro de Seleucia

Filósofo estoico de fines del siglo II a.C. Estobeo (*Ecl.* I 105) le atribuye la definición de tiempo como "intervalo (*diástēma*) del movimiento del cosmos". Arnim lo incluye entre los sucesores y discípulos de Crisipo. Diógenes Laercio, en el libro VII, lo menciona en quince pasajes, relativos todos a puntos doctrinarios importantes. Fue autor de un tratado de física.

Apolófanes

Filósofo estoico discípulo directo de Zenón de Citio, de modo que debe haber vivido entre fines del siglo IV a.C. y mediados del siglo III. De acuerdo con el testimonio de Tertuliano (*De anima* 14=*SVF* I 405), dividió el alma en nueve partes (apartándose de la ortodoxia que la dividía en ocho). Escribió una *Física* (D.L. VII 140=*SVF* II 404).

Arcesilao

Vivió entre el 315 y el 240 a.C., fue conductor de la Academia escéptica entre 273 y 242 a.C. Reconoce su deuda intelectual con el escéptico Pirrón y con Diodoro Crono, el fundador de la escuela dialéctica y maestro de Zenón de Citio. El estoico Crisipo estudió bajo su dirección en la Academia (D.L. VII 184).

Aristipo

Filósofo de la escuela cirenaica (435-350 a.C.); llegó a Atenas atraído por la fama de Sócrates. Su pertenencia a la Academia es dudosa, aunque su relación con los círculos socráticos es sugerida por la referencia que hace Platón en *Fedón* 59c. Defendió un hedonismo a ultranza basado en el placer cinético (como el goce y el regocijo); desde el punto de vista epistemológico fue un empirista convencido. Es un antecedente importante en la formación intelectual de Epicuro.

Aristófanes

Comediógrafo ateniense de los siglos V-IV a.C., único representante de la vieja comedia del que se conservan once comedias completas, una de las cuales, *Las Nubes* incluye a Sócrates como personaje. Es además uno de los personajes del *Banquete* de Platón.

Aristón

Estoico del siglo III a.C. que, pese a ser discípulo directo de Zenón de Citio, se apartó de las enseñanzas ortodoxas. Aunque aceptó la tesis ortodoxa de que lo único bueno es la virtud y lo único malo lo contrario a la virtud (es decir, el vicio), sostuvo que los intermediarios no contienen diferencia alguna en cuanto al valor como pretendía Zenón. Cuestionó la doctrina de los indiferentes al sostener que los indiferentes preferidos (esto es, las cosas primarias según naturaleza) no tenían ningún valor pues entre una salud óptima y una enfermedad extremadamente grave no hay diferencia. Los indiferentes, que se encuentran entre la virtud y el vicio, no tienen diferencia alguna sin excepción. Pues si a un indiferente lo llamamos "preferido" le otorgamos el carácter de "bien" y, según Zenón, lo único bueno en sentido estricto es la virtud (cf. Sexto, *Adv. Math.* XI 64-67; Cicerón, *De fin.*, II 43). En lo que respecta a la división ortodoxa de la filosofía, suprimió la física y la lógica ("aquella está más allá de nosotros y ésta no es de nuestro interés"); sólo nos concierne, sostiene Aristón, la ética (cf. D.L. VII 160-161). Una discusión de detalle sobre las tesis éticas de Aristón puede encontrarse en Striker (1991), pp. 14-24.

Aristóteles

Nacido en la ciudad de Estagira (384-322 a.C.), llegó a Atenas cuando contaba con 17 años y se incorporó a la Academia de Platón donde permaneció durante 20 años. Sus obras *EN* y *EE* son de referencia obligada para el estudio de la ética helenística en general y de la ética estoica en particular. En muchos casos los estoicos parecen estar teniendo en cuenta algunas tesis éticas fundamentales de Aristóteles, ya sea para rechazarlas, aceptarlas o desarrollarlas en una dirección diferente.

Arquedemo de Tarso

Filósofo estoico del siglo II a.C., discípulo de Diógenes de Babilonia. En D.L. VII 40 es mencionado entre los que, a propósito de la división de la filosofía, propusieron el orden lógica-física-ética. Arnim (en *SVF*) lo incluye en el volumen II entre los discípulos y sucesores de Crisipo ("Chrysipii discipuli et succesores" IV, pasajes 1-22).

Atenodoro de Tarso

Filósofo estoico del siglo I a.C.

Aulo Gelio

Escritor latino del siglo II d.C., autor de *Noctes Atticae*, una antología de doctrinas compuesta probablemente con intención didáctica.

Carnéades

Filósofo griego de mediados del s. II a.C., cuarto escolarca de la nueva Academia (la "Academia escéptica"). Sólo es posible reconstruir sus doctrinas filosóficas parcialmente a partir del testimonio de Cicerón. Parece haber sido un férreo oponente de los estoicos; en *TD* IV 53 Cicerón ofrece algunas objeciones presentadas por Carnéades a la definición estoica de "valentía".

Cicerón

Político y escritor romano del siglo I a.C.; tuvo una importante formación filosófica y en sus obras por lo general tiende a defender las posiciones estoicas (en contra de

las epicúreas), aunque a veces también se muestra crítico de algunas cuestiones de detalle de las tesis estoicas. Durante los últimos años de su vida redactó varios tratados filosóficos que, en algunos casos, son decisivos para el conocimiento de la filosofía helenística. Sus obras *De fin.*, *TD*, *Acad.* y *De off.* son fundamentales para el estudio de la ética estoica y epicúrea. En los últimos años se ha revalorizado la obra de Cicerón como autor filosófico (cf. Lévy [1992] y Powell [1995]).

Cleantes de Asos

Sucesor de Zenón de Citio en la conducción de la Stoa (331-232 a.C.). Cuando llegó a Atenas decidió dedicarse a la filosofía y, según cuenta Diógenes Laercio (VII 168), estudió con empeño y permaneció fiel a las doctrinas de su maestro. Sabemos que su sucesor, Crisipo de Solos, fue un fuerte crítico de sus enseñanzas. Mantuvo la tesis ortodoxa de la interrelación de las virtudes y de la tendencia natural del hombre hacia la virtud, aunque parece haber admitido que hay una parte irracional del alma, negando de ese modo el monismo psicológico defendido por Zenón y luego por Crisipo (cf. Galeno, *PHP* V 6, p. 332, 20-31 ed. De Lacy). Conservamos su célebre "Himno a Zeus" (cf. Estobeo, *Ecl.* I 25, 27, 4 ed. Wachsmuth=*SVF* I 537), el único pasaje de un autor estoico considerado textual por la crítica. En el Himno de Cleantes resuenan ecos heracliteanos (una traducción española de este texto seguida de un breve comentario puede verse en Juliá-Boeri [1991], pp. 31-35).

Clemente de Alejandría

Escritor cristiano de los siglos II-III d.C. En sus obras *Strom.* y *Pedagogo* hay importantes referencias a la filosofía estoica.

Crates de Tebas

Filósofo del siglo IV a.C., discípulo de Diógenes el cínico. Fue uno de los maestros de Zenón de Citio.

Crinis

Los informes sobre sus actividades filosóficas son muy escasos; parece haberse preocupado principalmente por cuestiones de lógica y semántica. Distinguió (con Crisipo) las proposiciones en simples (o atómicas) y no simples (o moleculares). En su obra *Arte de la dialéctica* define la "proposición subcondicional" (*parasynemménon axíōma*) como aquella que está unida por la conectiva "puesto que" (*epeí*) con una proposición antecedente y otra consecuente ("puesto que es de día, hay luz"). Esta conectiva, dice Crinis, declara que la segunda se sigue de la primera y que la primera subsiste (como verdadera; cf. D.L. VII 71).

Crisipo de Solos

Tercer escolarca de la Stoa antigua después de Zenón de Citio y de Cleantes de Asos (como lo atestigua Eusebio, *PE*, XV 13, 8), dirigió la escuela desde 232 a.C. hasta su muerte, ocurrida alrededor del 208 a.C. Fue discípulo de Cleantes pero pronto abandonó sus enseñanzas; según Diógenes Laercio, solía cuestionar permanentemente las enseñanzas de su maestro (D.L. VII 179). También estudió en la Academia bajo la dirección de Arcesilao. Desde la antigüedad se habla de Crisipo como de un importante innovador de las tesis originales de Zenón (cf. Cicerón, *De fin.* IV 9). Fue un lógico brillante; sus trabajos sobre dialéctica (fuertemente influenciados por los lógicos megáricos) fueron muy comentados y admirados por los estoicos posteriores. Intentó compatibilizar el determinismo rígido ortodoxo con la formulación

de varios argumentos compatibilistas para mostrar que no es incompatible hablar del destino y de la posibilidad de una conducta moralmente responsable. Es célebre la afirmación (recogida en D.L. VII 183) de que "si no hubiese existido Crisipo, tampoco habría existido la Stoa". En ética mantuvo la mayor parte de las tesis originales de Zenón de Citio y profundizó algunas cuestiones como las relativas al impulso, los actos debidos y correctos, la virtud y la interrelación de las virtudes, las pasiones, etc.

Diocles de Magnesia

Doxógrafo probablemente de fines del siglo II y primeras décadas del I a.C., una de las fuentes de Diógenes Laercio, autor de una *Epidromḕ tôn philosóphōn* y unos *bíoi*. La *Realencyclopädie* lo identifica como "filósofo de orientación incierta" aunque vinculado con la secta cínica. Véase nuestra introducción al texto de Diógenes Laercio.

Diodoro Crono

Fundador de la llamada "escuela dialéctica", murió hacia el 284 a.C. Vivió en la corte de Alejandría durante el reinado de Ptolomeo. Su sobrenombre "Crono" ("viejo tonto") parece haberlo recibido de Ptolomeo, cuando Diodoro no pudo resolver un problema lógico planteado por Estilpón. Según otra tradición, Diodoro tomó su sobrenombre de su maestro Apolonio Crono. Esta última versión parece más confiable pues, pese a lo que pensaba Ptolomeo, Diodoro fue un lógico brillante; en la antigüedad se lo llamaba el "máximo lógico" (*dialektikótatos*). Fue maestro de Zenón de Citio; nada de su filosofía sobrevive salvo dos importantes definiciones: 1) una proposición es posible si y sólo si es verdadera o será verdadera; 2) una

proposición condicional es verdadera si y sólo si ni es ni fue posible que el antecedente sea (ni fuera) falso. También se conserva el llamado "argumento soberano", que es transmitido por Epicteto: 1) toda verdad pasada es necesaria; 2) lo imposible no se sigue de lo posible y 3) hay algo posible que no es ni será verdadero (*Diss.* II 19, 1-5). Cleantes y Crisipo discutieron el argumento y trataron de evitar su conclusión determinista: Cleantes al negar la premisa de que lo que es pasado (y verdadero) es necesario, Crisipo al negar la premisa de que lo imposible no se sigue de lo posible (el argumento de Crisipo está reproducido en Alejandro, *Comentario a los Analíticos Primeros*, 177, 25-178, 1). Diodoro Crono es un antecedente decisivo para la reconstrucción de la lógica modal estoica (detalles sobre la teoría modal de Diodoro se encuentran en Mates [1985], pp. 68-76).

Diógenes de Babilonia

Quinto escolarca de la Stoa, discípulo de Crisipo. Floreció durante la primera mitad del s. II a.C. (es uno de los miembros de la famosa comitiva que fue a Roma en 155 a.C.). Diógenes fue un importante reformador de algunas tesis estoicas ortodoxas; en lo concerniente a sus modificaciones a la teoría ética, debe ponerse especial atención a su modificación de la doctrina del fin (para la cual cf. Estobeo, *Ecl.*, II 76, 9 ss. y D.L. VII 88). La redefinición de Diógenes, sin embargo, no parece constituir necesariamente un nuevo punto de partida respecto de la opinión ortodoxa (cf. Striker [1988], p. 187 ss.). En la antigüedad fue célebre su debate con Antípatro sobre la aparente incompatibilidad entre lo moralmente correcto (*honestum*) y lo ventajoso (*utilitas*) (cf. Cicerón, *De off.*, III 51-57; 23, 89-92 y

Annas 1989). Un estudio sumario muy completo sobre las tesis de Diógenes sobre la "ley universal" (entendida como la recta razón del sabio) puede verse en Obbink-Vander Waerdt 1991.

Diógenes Laercio

Doxógrafo griego, vivió entre los siglos II y III d.C.; es autor de una *Vida de los filósofos ilustres*, cuyo libro VII está dedicado a exponer doctrinas estoicas.

Ennio

Quinto Ennio (239-169 a.C.), escritor romano, uno de los más grandes autores de la literatura latina arcaica, inclinado a la cultura helénica. Escribió poemas, épicas, tragedias y tratados filosóficos y morales.

Epicteto

Filósofo estoico del período imperial; fue esclavo en Roma y luego liberto. Se conservan sus *Diss.* y el *Enquiridión*, redactados por su discípulo Arriano. En muchos sentidos Epicteto fue un innovador, pero en sus escritos también se detectan fuertes vínculos con el pensamiento estoico primitivo.

Epicuro

Filósofo griego nacido en Atenas (D.L. X 1); fundó una de las tres escuelas características del período helenístico. En muchos aspectos su filosofía moral es fuertemente crítica de la filosofía moral estoica, aunque comparte con los estoicos ciertos presupuestos ontológicos que lo vinculan a éstos y lo apartan de la tradición platónico-aristotélica.

Éudromo

Escribió una *Exposición elemental de ética* y, siguiendo a Zenón de Citio, divide el discurso filosófico en física, ética y lógica (D.L. VII 39).

Eurípides

Es uno de los tres grandes trágicos griegos (junto con Esquilo y Sófocles). Según una difundida tradición, nació el día de la batalla de Salamina en el año 480 a.C. Se conservan cerca de veinte de sus tragedias.

Favorino de Arles

Escritor del siglo IV a.C., discípulo de Diógenes el cínico. Fue uno de los maestros de Zenón de Citio.

Galeno

Nació en la ciudad de Pérgamo (a comienzos del s. II d.C.); tuvo una cuidada educación filosófica y fue médico. Fue un platónico convencido, aunque con frecuencia incorpora un vocabulario estoico a su propio discurso. Su tratado *PHP* es una fuente decisiva para la reconstrucción de la teoría estoica (y sobre todo crisipea) de los afectos o pasiones. Dada la hostilidad de Galeno hacia el estoicismo, su testimonio debe ser empleado con cuidado.

Hecatón

Nació en Rodas y fue discípulo de Panecio; aparece mencionado en varias doxografías pero sabemos muy poco acerca de sus puntos de vista fundamentales.

Heráclides de Tarso

Estoico del siglo II a.C., discípulo de Antípatro de Tarso, que se opuso a la doctrina de que todas las faltas (o "actos incorrectos") son iguales.

Heródoto de Halicarnaso

Historiógrafo griego del siglo V a.C., cronista de las guerras persas cuya obra, organizada por la tradición en nueve libros, se ha conservado completa. Se lo considera el padre de la historia.

Hesíodo

Poeta beocio épico de los siglos VIII-VII a.C., autor de *Teogonía*, *Los trabajos y los días* y *El escudo*. Representa una línea de poesía épico-didáctica que se inscribe en una tradición que, en parte, se separa de la representada por Homero.

Hierocles

Filósofo estoico del siglo II d.C. Se conservan fragmentos de sus *Elementos de ética* (el texto fue editado por von Arnim [1906] y reeditado por Bastianini-Long [1992], con traducción al italiano y amplio comentario histórico y filosófico). Los *Elementos* de Hierocles son importantes para el conocimiento de la ética estoica; hay importantes referencias a la cuestión de la disposición apropiada (*oikeíōsis*), la autopercepción del ser vivo, el impulso, la sensación y la conciencia de sí. Para la discusión de los principales argumentos de Hierocles puede verse con mucho provecho Inwood (1984).

Homero

Nombre bajo el cual se designa al conjunto de problemas filológicos relativos a la autoría de los poemas épicos *Ilíada* y *Odisea*; probablemente no ha existido un poeta de ese nombre que haya compuesto los dos poemas, pues éstos, al menos en su versión definitiva, están separados por un intervalo de más de un siglo.

Horacio

Quinto Horacio Flaco (65-8 a.C.), poeta lírico romano, hijo de un liberto. Partidario de Pompeyo en Filipo, al volver a Roma se contactó con el círculo de Mecenas. Dio a la lírica latina gran variedad métrica y sutil manejo de las palabras.

Panecio

Nació en Rodas y vivió entre 185 y 109 a.C. Filósofo estoico representante del período medio, sucedió a Antípatro al frente de la escuela; sus obras se han perdido y sus doctrinas filosóficas pueden reconstruirse parcialmente a partir de la información que proporciona Cicerón en su tratado *De off.* Aunque modificó en algunos detalles la ética estoica, sus puntos de vista no difieren radicalmente del de los estoicos antiguos. Intentó humanizar la figura del sabio estoico tradicional al indicar que pasamos la mayor parte del tiempo no con personas perfectamente buenas o virtuosas sino con personas que muestran rasgos de bondad o virtud (cf. Cicerón, *De off.* I 15).

Perseo de Citio

Discípulo de Zenón de Citio. D.L. VII 36 lo menciona entre los famosos (*éndoxoi*) y le atribuye varias obras, entre ellas *República espartana*, *Sobre el matrimonio*, *Sobre*

la impiedad. El léxico *Suda, s.v.* dice que fue llamado también Doroteo.

Pirrón de Elis

Vivió entre 365 y 270 a.C. y se lo considera el fundador del escepticismo antiguo. Como Sócrates, Pirrón no escribió nada ni fundó escuela alguna.

Platón

Filósofo ateniense (427-347 a.C.), discípulo de Sócrates y fundador de la Academia, donde recibió Aristóteles su formación filosófica. Dejó abundante producción escrita en forma de diálogos. Su escuela sobrevivió durante varios siglos y experimentó algunos cambios de orientación significativos. En el período helenístico la Academia constituyó un importante polo de oposición a doctrinas estoicas.

Plutarco

Escritor griego (nacido en Queronea, Beocia hacia el 46 d.C.), tuvo una educación muy cuidada en Atenas donde fue discípulo del platónico Amonio. Sus puntos de vista son predominantemente platónicos; es un fuerte crítico de las doctrinas estoicas. Dedicó sus obras *CN* y *SR* para mostrar las paradojas e incongruencias que, de acuerdo con su posición platónica, se siguen de las tesis estoicas. Sus escritos son una importante fuente para el estudio del pensamiento estoico antiguo, aunque su testimonio (que es casi siempre hostil al estoicismo) debe manejarse con precaución.

Posidonio

Filósofo estoico nacido en Apamea (Siria) alrededor del 135 a.C. Estudió en Atenas bajo la dirección de Panecio, a quien sucedió en Rodas. Posidonio es el representante más importante del llamado "estoicismo medio"; su pensamiento fue profundamente influenciado por el platonismo, como lo muestra su concepción tripartita del alma y su doctrina de las pasiones. Sus escritos filosóficos, que abarcaban todas las áreas de la filosofía así como matemática, geografía, etc., se han perdido, aunque se conservan fragmentos de sus obras recogidos especialmente por Galeno (en *PHP*). Para una exposición de conjunto del pensamiento de Posidonio cf. Edelstein (1936) y Rist (1969), cap. 11.

Quintiliano

Marco Fabio Quintiliano (ca. 35-ca. 110 d.C.) retórico romano, nacido en España. En Roma estudió la retórica y el derecho; publicó las *Instituciones oratorias*, síntesis de su docencia.

Quinto Curcio

Quinto Curcio Rufo, escritor latino de fines del siglo I d.C., autor de la *Historia de Alejandro*, obra novelada de tono moralizante.

Séneca

Escritor romano del s. I d.C., fue un estoico convencido. Mantuvo la división tradicional de la filosofía en tres partes y sostuvo que había que comenzar por la ética (*Ep.* 89, 14). En sus *Ep.* trata casi todos los temas importantes de la ética del estoicismo primitivo: el impulso primario y la disposición apropiada (*Ep.*, 121, 6-15), las acciones correctas, el fin y la felicidad (*Ep.* 92, 3), etc. Es importante su tratado *De ira* en el que expone una doctrina de las pa-

siones que es bastante acorde a la posición del estoicismo antiguo.

Servio

Erudito romano del siglo IV d.C., comentarista de la obra de Virgilio.

Sexto Empírico

Filósofo escéptico del siglo II d.C. Fue médico y autor de varios tratados sobre escepticismo. Sus obras *Adv. Math.* (libro XI) y *PH* (libro III) son importantes fuentes para el estudio de la ética estoica antigua.

Soción de Alejandría

Peripatético probablemente de la segunda mitad del siglo II d.C., autor de unas *Diadochaì tôn philosóphōn* que parece haber sido una de las fuentes de Diógenes Laercio.

Sócrates

Filósofo ateniense, preocupado principalmente por problemas morales. No dejó obra escrita y su pensamiento ha sido recogido en las obras de sus discípulos Platón y Jenofonte. Acusado de impiedad y de corromper a los jóvenes fue condenado a muerte por sus conciudadanos, sentencia que se cumplió en el 399 a.C. Los diálogos platónicos *Apología de Sócrates, Critón* y *Fedón* están inspirados en el proceso y la muerte de Sócrates. Algunos estoicos vieron en él la figura del sabio.

Tácito

Cornelio Tácito (siglo I-II d.C.), escritor latino, discípulo de Quintiliano, autor de *Historias* y *Anales*.

Tertuliano

Autor cristiano que vivió entre los siglos II-III d.C. Su obra *De anima* es un documento importante para el estudio del estoicismo antiguo.

Tito Livio

Historiador republicano latino (59 a.C.-17 d.C.), autor de la *Historia romana* en ciento cuarenta y dos libros que narra la historia de Roma desde su fundación hasta el año 9 a.C.

Tucídides

Historiador griego del s. V a.C., nacido en Atenas entre 460 y 455. En 424 se desempeñó como estratega al mando de una pequeña flota en Tasos; su intervención tardía ocasionó la pérdida de la colonia de Amfípolis, lo cual le valió un destierro de varios años. Regresó a Atenas hacia 404, donde permaneció hasta su muerte. Escribió *Historia de la guerra del Peloponeso*.

Varrón

Marco Terencio Varrón (siglo II-I a.C.), gramático, historiador y poeta romano, autor de un tratado sobre la lengua latina.

Virgilio

Publio Virgilio Marón (70-19 a.C.), vivió en Roma desde el año 55 y participó del círculo de Mecenas. Tuvo formación epicúrea y neopitagórica. Compuso las *Bucólicas*, las *Geórgicas* y el poema épico *Eneida* que une la leyenda y la historia de Roma.

Zenón de Citio

Fundador de la escuela estoica (335-263 a.C.) y, probablemente, autor de casi todas las doctrinas filosóficas fundamentales que luego fueron refinadas por Crisipo para ofrecer nuevos argumentos ante las críticas de escépticos y peripatéticos. Zenón tuvo una formación filosófica variada y debe haber conocido bien el ambiente intelectual de su época; fue discípulo del cínico Crates, de Estilpón y, durante diez años, del peripatético Jenócrates (cf. D.L. VII 2). Zenón tuvo una vasta producción filosófica pero todas sus obras (como las de los demás estoicos del período antiguo y medio) se perdieron. Entre los títulos de sus libros que se concentraban en cuestiones morales pueden mencionarse *República*, *Acerca del modo de vida según naturaleza*, *Sobre el impulso o sobre la naturaleza humana*, *Sobre las pasiones*, *Sobre el acto debido*, *Sobre la ley* y *Cuestiones éticas* (D.L. VII 4).

Zenón de Tarso

Filósofo estoico del siglo II a.C.; fue discípulo de Crisipo.

LÉXICO GRIEGO-ESPAÑOL

ἀβλαβής libre de daño, invulnerable; no dañino D.L. VII: 123.1

Estobeo II: 101.11

ἀγαθόν bueno –la forma neutra singular se usa como denominación de la noción de bien– D.L. VII: 84.2; 91.10; 92.9; 94.1; 94.3; 94.7; 95.6; 96.6; 96.8; 97.1; 97.2; 98.1; 98.4; 98.5; 98.7; 100.1; 100.8; 100.10; 101.1; 101.2; 101.4; 101.5; 101.6; 101.7; 101.9; 102.1; 102.8; 103.2; 103.3; 103.5; 103.6; 103.7; 103.8; 104.1; 105.7; 111.8; 118.3; 122.7; 124.1; 124.7; 127.9; 128.1

Estobeo II: 57.19; 57.20; 58.5; 59.5; 59.11; 64.17; 67.13; 68.24; 69.11; 69.17; 70.4; 70.8; 70.21; 71.15; 72.1; 72.3; 72.4; 72.14; 72.19; 72.21; 73.1; 73.10; 73.16; 74.15; 75.5; 76.17; 77.6; 78.3; 78.4; <78.8>; 78.9; 78.13; 79.1; 79.5; 79.7; 85.3; 88.17; 90.8; 90.18; 92.7; 93.19; 94.2; 94.23; 94.24; 94.27; 95.2; 95.3; 95.10; 95.20; 96.4; 97.19; 97.21; 98.2; 98.3; 98.7; 98.14; 98.18; 100.7; 100.9; 100.11; 100.16; 101.5; 101.6; 101.7; 101.11; 101.14; 101.16; 101.21; 108.18; 111.1; 115.18; 115.22

ἄγριος salvaje Estobeo II: 104.2

ἄγροικος rudo, rústico Estobeo II: 103.24

ἀγχίνοια astucia, perspicacia D.L. VII: 92.7; 93.5
Estobeo II: 60.19; 61.2

ἀγωνία agonía; angustia, congoja, desazón D.L. VII: 112.7; 113.2
Estobeo II: 91.6; 92.1

ἀδιάβολος libre de calumnia; no calumniador Estobeo II: 115.18; 115.19

ἀδιάφορον indiferente D.L. VII: 102.8; 104.3; 104.7; 104.10; 105.4
Estobeo II: 57.19; 58.2; 66.10; 79.3; 79.4; 79.6; 79.9; 79.13; 80.8; 80.10; 80.11; 80.14; 80.18; 82.5; 82.11; 84.12; 84.24; 86.13

ἀδίκευσις práctica de la injusticia Estobeo II: 71.13

ἀδικία injusticia D.L.: 92.2; 93.9; 102.3; ἄδικον· 100.6; 125.4; 127.4; ἀδικώτερον: 127.4
Estobeo: 58.16; 58.20; <60.3>; 110.17; 110.21; ἀδικεῖν: 96.7; 97.1; 110.18

ἄθεος ateo; injurioso para con lo divino D.L. VII: 119.2

αἰδώς pudor, respeto D.L. VII: 116.9

αἰδημοσύνη sentimiento de pudor, de respeto Estobeo II: 60.20; 61.10

αἱρετόν elegible, objeto de elección D.L. VII: 89.6; 98.8; 99.7; 101.7; 114.6; 115.4; 118.8; 124.6; 126.2; 127.8; 128.8 αἱρετέον· 92.10; 130.8; αἱρετικῶς· 126.4
Estobeo II: 59.8; 60.2; 64.14; 64.15; 64.17; 72.15; 72.17; 72.19; 72.22 ;75.1; 75.2; 75.4; 78.7; 78.8; 78.11 ; 79.2; 79.7; 93.8; 97.15; 97.18; 98.3; 99.1; 100.24

αἵρεσις elección; escuela, secta, facción D.L. VII: 105.2; 113.9; αἱρέω· 99.8; 105.2; 108.6; 108.8; 109.2; περιαιρέω: 131.6; ὑπεραιρέω: 99.4

Estobeo II: 72.16; 72.21; 72.23; 74.7; 76.4; 76.17; 79.14; <87.16>; 87.20; 87.21; 97.23; 107.15; 109.21; 116.17; αἱρέω· 63.14; 97.21; 100.25

αἰσχύνη vergüenza; sentimiento de fealdad D.L. VII: 112.7; 112.8 αἶσχος· 102.5; 106.7; αἰσχύνω: 127.8
Estobeo II: 91.6; 92.3; 92.19

ἀκολασία intemperancia; libertinaje D.L. VII: 111.4
Estobeo II: 57.22; 58.20; 60.2

ἀκόλουθος consecuente, coherente Estobeo II: 25,12

ἁμάρτημα acto incorrecto, falta moral, falta D.L. VII: 119.7; 120.4; 120.7; 121.3; 122.10; ἁμαρτάνω: 120.9
Estobeo II: 86.11; 93.16; 96.19; 96.23; 97.3; 97.12; 105.24; 106.1; 106.2; 106.4; 106.11; 106.21; 106.24; 106.26; 107.10; 107.13; 113.18; 113.21

ἀμοιβή compensación, retribución D.L. VII: 105.10
Estobeo II: 83.13; 84.8

ἀναβολή aplazamiento Estobeo II: 116.2; 116.9

ἀναμάρτητος moralmente intachable D.L. VII: 122.10

ἀναπόβλητος imperdible D.L. VII: 127.6 ; 127.7 ; 128.8

ἀνδρεία valentía D.L. VII: 91.2; 92.6; 92.9; 102.1; 126.7; 126.11 ἀνδρεῖος: 100.3; 126.5
Estobeo II: 57.21; 58.7; 58.12; 59.10; 60.11; 60.14; 60.17; 60.21; 63.20

ἀνία tribulación, disgusto, tormento D.L. VII: 111.6 ; 112.3
Estobeo II: 91.9; 92.15

ἀντακολουθεῖν estar recíprocamente implicado D.L. VII: 125,6

ἀνύβριστος libre de ultraje Estobeo II: 110.16

ἀξία valor D.L. VII: 84.4; 105.5; 105.6; 105.10; 106.1

' ἄξιον: 100.8; ἀνάξιως: 111.7

Estobeo II: 59.10; 63.23; 75.6; 79.15; 80.14; 80.18; <80.21>; 82.1; 83.10; 83.11; 84.3; 84.10; 84.12; 84.14; 84.16; 84.18; 84.19; 84.21; 85.4; 85.5; 96.5; 96.8; 100.19; 105.11; 105.15; 105.16' ἄξιον· 66.2; 100.18; 100.19; 103.5

ἀξίωμα dignidad Estobeo II: 84.11; 88.4; 88.5; 110.8

ἀξιωματικός honorable Estobeo II: 100.4

ἀπαθής impasible, libre de páthos D.L. VII: 117.1; 117.2

ἀπαραλλαξία invariabilidad D.L. VII: 126.11

ἀπαξία disvalor D.L. VII: 105.6

ἀπεκλογή rechazo Estobeo II: 76.10; 79.15

ἀπιστία desconfianza Estobeo II: 112.10; (ἀπιστεῖν: 112.10)

ἀπόβλητος perdible, renunciable D.L. VII: 127.6

ἀπονέμεσις distribución Estobeo II: 60.15; 62.12

ἀποπροηγμένος dispreferido, no preferido D.L. VII: 105.4; 105.5; 106.5; 107.6 (ἀποπροήχθη 106.9)

Estobeo II: 80.16; 80.19; 80.20; 81.7; 81.11; <81.15>; 84.22; 85.2; 85.11

ἀρεστόν grato Estobeo II: 72.19; 72.23; 100.17

ἀρετή virtud D.L. VII: 84.3; 87.2; 87.5; 88.7; 89.5; 90.1; 90.3; 91.3; 91.6; 91.7; 92.1; 92.5; 93.12; 94.2; 94.5; 94.6; 94.8; 94.9; 95.7; 96.10; <97.1>; 98.2; 98.6; 101.3; 102.1; 104.2; 109.10; 114.10; 121.6; 121.9; 125.6; 125.8; 126.1; 126.6; 127.1; 127.2; 127.5; 127.11; 128.3; 128.5; 128.7; 129.10; 130.6

Estobeo II: 57.21; 57.22; 58.5; 58.8; 58.9; 58.10; 59.7; 60.6; 60.7; 60.9; 60.16; 62.7; 62.13; 62.15; 63.18; 63.24; 64.1; 64.9; 64.18; 64.20; 65.3; 65.7; 65.9; 65.13; 65.14; 65.18; 66.8; 66.20; 67.12; 68.25;

70.10; 70.14; 71.2; 71.4; 72.3; 72.25; 73.6; 73.7; 73.9; 73.14; 74.1; 74.14; 75.8; 77.8; 77.18; 78.3; 78.5; 78.14; 79.13; 82.3; 85.21; 95.7; 95.8; 98.9; 98.15; 98.17; 99.6; 99.12; 100.15; 101.6; 103.6; 103.7; 104.14; 104.25; <105.3>; 105.6; 105.12; 105.15; 105.17; 105.27; 106.7; 107.17; 108.2; 108.4; 109.8; 110.12; 111.1; 114.8; 114.9

ἀρρώστημα dolencia, flaqueza moral D.L. VII: 115.1; 115.3

Estobeo II: 71.11; 77.14; 93.12

ἀρτιότης buena proporción D.L. VII: 106.3; 107.4

Estobeo II: 62.19; 80.1; <82.14>

ἀσέβεια irreligiosidad, impiedad Estobeo II: 68.5; 105.25; 106.8; 106.10

ἀσέβημα acto irreligioso o impío Estobeo II: 105.24; 106.3; 106.11

ἄση tormento Estobeo II: 91.9; 92.16

ἀσμενισμός autogratificación Estobeo II: 91.5; 91.21

ἀσπασμός afecto D.L. VII: 116.8

ἀστεῖος civilizado, urbano, refinado Estobeo II: 68.13; 95.19; 96.12; 96.13; 102.11; 103.16; 103.17; 103.21; 112.11; 112.19; 114.4; 114.5

ἀσυμφωνία falta de armonía Estobeo II: 106.13

ἄτυφος humilde D.L. VII: 117.3; 117.4

αὔστηρος austero, amargo D.L. VII: 117.5; 117.8

Estobeo II: 114.22

αὐτοπραγία autonomía para actuar D.L. VII: 122.1

ἀφορμή repulsión (opuesto a ὁρμή); tendencia D.L. VII: 89.10

Estobeo II: 62.10; 65.8; 79.8; 80.13; 82.6; 82.7; 82.8; 82.9; 87.5; 87.10; 101.19

ἀφρόνευσις imprudencia Estobeo II: 71.13

ἀφροσύνη intemperancia, necedad D.L. VII: 93.9; 95.2; 102.2; 124.10

Estobeo II: 57.22; 58.15; 58.19; 59.11; 104.13

ἄφρων imprudente, necio, ignorante, vil D.L. VII: 96.2; 96.3; 100.6; 124.9

Estobeo II: 68.5; 69.5; 69.7; 69.8; 69.9; 69.10; 78.8; 78.10; 102.2; 102.18; 104.17; 105.2; 105.3; 105.17; 105.18; 106.12; 106.16; 113.19; 113.20

ἀχάριστος desagradecido Estobeo II: 104.6

ἄχθος disgusto, pesadumbre D.L. VII: 111.6

Estobeo II: 91.9; 92.14

ἄχος aflicción Estobeo II: 91.9; 92.14

βίος vida, modo de vida; biografía, exposición biográfica D.L. VII: 88.7; 89.8; 105.7; 105.9; 105.10; 121.5; 124.5; 129.3; 129.11; 130.7; 130.10

Estobeo II: 60.8; 62.16; 67.1; 67.18; 73.14; 74.4; 74.5; 76.20; 77.21; 77.24; 78.6; 79.17; 81.4; 85.18; 94.4; 99.6; 99.9; 100.12; 100.13; 100.17; 101.4; 102.22; 106.14; 106.16; 108.17; 109.10; 110.9; 111.17; 114.18

βλάμμα daño Estobeo II: 101.10

βούλησις querer, deseo; deseo racional; propósito D.L. VII: 88.9; 116.1; 116.5; 116.7

Estobeo II: 58.9; 87.16; 87.20; 87.21; 97.23; 105.25

βουλητόν objeto de la voluntad o del querer; deseable Estobeo II: 97.16; 97.18; 98.3

γνωριμότης comprensión D.L. VII: (γνώριμος: 121.2

Estobeo II: 74,5 (γνώριμος: 70.12

δειλία cobardía D.L. VII: 93.9; 95.2

Estobeo II: 58.1 ; 58.16 ; 58.20 ; 60.4

δεισιδαιμονία superstición Estobeo II: 91.7; 92.4

δεῖμα terror, espanto D.L. VII: 112.7; 112.8

Estobeo II: 91.7; 92.6; 92.20

δέος pavor; terror D.L. VII: 112.8

Estobeo II: 91.7; 92.5

δέον vinculante D.L. VII: 98.7; 99.2

Estobeo II: 95,16

διάθεσις disposición D.L. VII: 89.5; 93.3; 98.1; 98.2; 98.3

Estobeo II: 60.7; 70.22; 71.1; 71.4; 71.7; 71.8; 71.12; 101.20; 102.15; 102.24; 105.8; 112.5; 113.20; 113.23

διάνοια pensamiento D.L. VII: 110.6

Estobeo II: 64.21; 65.3; 65.4; 81.1; 87.4; <87.6>

διάχυσις disipación, difusión D.L. VII: 114.7; 114.10

διοικέω administrar D.L. VII: 86.9 (διοίκησις: 88.6)

δικαιοσύνη justicia (nombre de la justicia entendida como virtud) D.L. VII: 90.5; 92.6; <92.10>; 102.1; 126.11; 129.8

Estobeo II: 57.21; <58.6>; 58.11; 59.9; 60.11; 60.14; 60.18; 60.23; 63.22; 68.9; 84.15; 97.12

διχόνοια desacuerdo Estobeo II: 106.14

δόγμα doctrina, enseñanza; creencia D.L. VII: 131.8

Estobeo II: 57.13; 57.16; 62.23; 67.2; 104.23; 108.21; 110.3; 113.9; 116.12; 116.13; 113.16

δοκιμαστόν objeto de aprobación, aprobable D.L. VII: 105.10

Estobeo II: 72.20; <72.23>; 83.13; 84.6; 100.17

δόξα opinión, creencia D.L. VII: 104.5; 106.4

Estobeo II: 58.2; 83.6; 88.22; 89.1; 90.9; 90.12; 91.19; 93.6; 108.23; 112.3 (δοξάζω· 90.8; 90.12; 90.15; 90.17; 111.20; 112.2)

δόσις dosis, precio Estobeo II: 83.12; 84.4; 105.11; 105.13; 105.15; 105.17

δυσθυμία desánimo, abatimiento D.L. VII: 95.4; 97.7
δυσφροσύνη ansiedad D.L. VII: 95.4
ἐγκράτεια continencia D.L. VII: 92.7; 93.2
Estobeo II: 60.21; 61.11
ἐγχείρισις emprendimiento Estobeo II: 87.15; 87.19
ἔκκλισις desvío, claudicación D.L. VII: 116.3
Estobeo II: 90.11
ἐκλογή selección D.L. VII: 88.10
Estobeo II: 76.9; 79.15; 85.10
ἔκπληξις asombro, sobresalto D.L. VII: 112.9
Estobeo II: 91.6; 92.2
ἔλεος compasión, conmiseración D.L. VII: 111.6; 111.7; 123.4 (ἐλεημοσύνη: 115.7; ἐλεήμων: 123.2)
Estobeo II: 91.8; 92.12; 92.19
ἐμμενετός constante; soportable D.L. VII: (ἐμμενετέον· 93.4; 126.3)
Estobeo II: 78.14 (ἐμμενετέον· 78.16; 98.8)
ἐνάρετος virtuoso D.L. VII: 126.1
ἐνέργεια acto, actividad D.L. VII: 98.3; 112.9
Estobeo II: 70.11; 70.17; 71.4; 71.13; 77.8; 77.13; 92.1; 102.15; 106.9; 116.2
ἐνέργημα resultado de una actividad; lo puesto en acto D.L. VII: 108.2
Estobeo II: 85.21; 96.18; 106.2
ἐνόχλησις turbación D.L. VII: 111.6; 112.2
ἕξις hábito; tenencia; condición adquirida mediante la práctica D.L. VII: 93.1; 93.3; 93.4; 93.5; 98.1; 98.2; 98.3
Estobeo II: 67.8; 70.10; 70.17; 70.22; 71.1; 71.2; 71.4; 71.7; 71.8; 71.9; 71.12; 73.5; 73.10; 74.2; 81.2; 84.16; 87.11; 88.7; 95.11; 95.16; 106.10; 108.1; 108.2; 108.3; 115.10
ἐξουσία poder, capacidad D.L. VII: 121.12; 125.3; 130.3

ἐπαινετόν digno de elogio, loable D.L. VII: 99.5; 100.7
Estobeo II: 70.11; 72.20; <72.25>; 100.20
ἔπαρσις expansión, elevación, exaltación D.L. VII: 114.6; 116.3
Estobeo II: 89.3; 90.16
ἐπιβολή proyección, tendencia D.L. VII: 113.11; 130.1
Estobeo II: 66.12; 87.15; 87.18; 91.15; 115.1; 115.6
ἐπιθυμία deseo, apetito, ansia D.L. VII: 111.1; 113.3; 113.5; 113.7; 113.8; 113.9; 113.10; 116.5
Estobeo II: 66.11; 88.15; 88.16; 90.7; 90.19; 91.10; 91.16; 91.17; 91.18; 93.7
ἐπιλυπία depresión Estobeo II: 71.10; 93.2
ἐπιστήμη conocimiento, ciencia D.L. VII: 92.8; 92.9; 93.1; 93.4; 93.6; 93.12; 98.5; 119.5 (ἐπιστημονικό ν: 90.4; 100.4)
Estobeo II: 58.10; 58.12; 58.13; 59.4; 59.5; 59.8; 59.9; 59.10; 60.24; 61.1; 61.3; 61.4; <61.5>; 61.6; 61.7; <61.9>; 61.10; 61.11; 61.13; 61.14; 61.16; 61.17; 62.1; 62.2; 62.3; 62.4; 62.5; 66.7; 66.8; 67.7; 67.17; 68.7; 73.17; 73.20; 73.21; 73.23; 74.16; 94.1; 108.18; 112.13; 114.17; 115.14 (ἐπιστημονικόν: 109.11)
ἐπιτήδευμα ocupación habitual, práctica, afición; profesión D.L. VII: 98.3
Estobeo II: 67.7; 67.11; 71.2; 73.11; 77.9
ἐπιχαιρεκακία goce malévolo por la desgracia ajena D.L. VII: 114.7; 114.8
Estobeo II: 91.4; 91.20; 92.19
ἔρως amor, impulso erótico D.L. VII: 113.4; 113.10; 130.1; 130.4; 130.5 (ἐρώμενον: 130.3)
Estobeo II: 65.20; 66.2; 66.11; 74.10; 91.2; 91.15; 91.17; 115.1

ἑταιρία camaradería, compañerismo Estobeo II: 74.7
εὐβουλία buen consejo, sensatez D.L. VII: 92.8; 93.6; 126.9
Estobeo II: 60.18; 60.24
εὐγηρία buena vejez D.L. VII: 98.5
Estobeo II: 74.17 ; 74.18 (εὐγηρεῖν· 114.6; 114.7)
εὐγνωμοσύνη discreción D.L. VII: 126.11
εὐεμπτωσία proclividad, propensión D.L. VII: 115.5
Estobeo II: 93.1; 93.4
εὐδαιμονία felicidad D.L. VII: 89.7; 95.9; 97.2; 104.3; 127.10; 128.3 (εὐδαιμονεῖν: 104.6; εὐδαιμονικό ς: 104.6)
Estobeo II: 72.5; 75.9; 77.3; 77.7; 77.20; 77.21; 77.23; 77.25; 77.26; 79.2; 85.9; 98.19; 98.20; 98.21; 99.2 (εὐδαιμονεῖν: 64.10; 77.4; 77.16; 77.27; 86.16; 98.17)
εὐδαίμων feliz D.L. VII: 88.7; 95.10
Estobeo II: 77.24; 79.17; 100.2; <100.13>
εὐζωία buena vida, buena calidad de vida Estobeo II: 74.17; 74.20
εὐθυμία serenidad D.L. VII: 116.9
εὐκαταφορία propensión D.L. VII: 115.6
Estobeo II: 71.9; 93.1
εὐκοινωνησία sociabilidad Estobeo II: 60.23; 62.3
εὐλάβεια precaución D.L. VII: 116.1; 116.3; 116.8 (εὐλαβητέον: 92.10; εὐλαβεῖν· 116.4)
Estobeo II: (εὐλαβητέον: 98.12)
εὐλογιστία buen cálculo; razonabilidad D.L. VII: (εὐλογιστεῖν: 88.10)
Estobeo II: 60.19; 61.1 (εὐλογιστεῖν: 76.9)
εὔλογος razonable D.L. VII: 99.8; 107.8; 116.2; 116.3; 116.5; 130.9

Estobeo II: 72.16; 72.22; 72.24; 85.14; 87.22
εὐμένεια bondad, benevolencia D.L. VII: 116.8
εὐμηχανία inventiva Estobeo II: 60.19; 61.6
εὔνοια buena voluntad, benevolencia D.L. VII: 116.8
Estobeo II: 73.19; 108.7
εὐπάθεια pasión positiva, afecto racional D.L. VII: 116.1; 116.7
εὐσέβεια religiosidad, actitud religiosa D.L. VII: 119.5
Estobeo II: 60.23; 62.2; 68.6; 68.16; 106.10
εὐσεβής religioso Estobeo II: 100.4
εὐστοχία tino, buena puntería Estobeo II: <60.19>; 61.5
εὐσυναλλαξία virtud del correcto intercambio Estobeo II: 60.23; 62.4
εὐταξία buen orden, disciplina D.L. VII: 126.10
Estobeo II: 60.20; 61.7; 74.10; 115.14
εὐτεκνία procreación adecuada, buena prole D.L. VII: 98.4
Estobeo II: 74.16; 74.17
εὐτονία vigor D.L. VII: 126.12
εὐτυχής afortunado Estobeo II: 100.3
εὐφροσύνη regocijo D.L. VII: 94.10; 96.9; 116.9
Estobeo II: 58.8; 69.3; 72.2; 73.3; 77.9
εὐφυΐα buena disposición natural; ingenio D.L. VII: 106.2; 107.2; 129.10
Estobeo II: 81.1; 82.2; 82.3; 107.21
εὔχρηστον servicial D.L. VII: 98.8; 99.5 (εὐχρηστεῖν: 129.4)
Estobeo II: 69.11
εὐψυχία buen ánimo, buena condición del alma Estobeo II: 60.22; 61.17
ζῆλος celo D.L. VII: 111.6; 111.8

Estobeo II: 91.8; 92.7; 92.9

ζηλοτυπία rivalidad D.L. VII: 111.6; 111.9; 131.5

Estobeo II: 91.8; 92.10

ἡγεμονικόν facultad conductora del alma Estobeo II: 64.19; 65.2; 88.10

ἡδονή placer D.L. VII: 85.9; 86.2; 87.4; 93.4; 102.4; 103.7; 103.9; 104.1; 111.1; 114.6; 114.8; 114.9; 116.2; 117.7

Estobeo II: 58.3; 81.14; 88.15; 88.18; 88.19; 90.16; 91.4; 91.18; 91.20; 91.21; 91.22

ἡσύχιος calmo, calmado Estobeo II: 115.13

θάρρος audacia Estobeo II: 58.8; 72.2

θέλησις volición Estobeo II: 87.16; 87.22

θεοφιλής amado por los dioses Estobeo II: 100.4

θεώρημα principio teórico; noción especulativa D.L. VII: 90.5; 90.6; 125.7

Estobeo II: 62.16; 63.7; 67.16

θόρυβος estupor D.L. VII: 112.7; 113.1

Estobeo II: 91.7; 92.4

θυμός fogosidad, arrebato D.L. VII: 113.4; 114.5

Estobeo II: 91.1; 91.11

ἵμερος ansia Estobeo II: 91.3; 91.17

ἰσχύς fuerza, fortaleza, vigor D.L. VII: 90.7; 90.9; 102.4; 104.5; 107.4

Estobeo II: 58.7; 58.13; 62.20; 62.24; 62.25; 79.20; 82.15; 99.18

καθῆκον debido, "acto debido" D.L. VII: 84.4; 88.11; 93.5; 107.8; 107.10; 108.1; 108.4; 108.5; 108.6; 108.8; 109.1; 109.2; 109.5; 109.9; 110.1; 110.2; 118.6; 124.2; 129.8

Estobeo II: 60.12; 62.10; 66.5; 68.15; 76.10; 81.2; 85.13; 85.14; 85.15; 85.19; 86.2; 86.8; 86.10; 86.11; 86.13;

86.18; 93.14; 93.16; 93.17; 110.10; 110.13; 110.14

κακία vicio D.L. VII: 91.5; 93.8; 93.11; 95.3; 96.2; 97.8; 97.9; 104.2; 121.5; 127.1; 127.2

Estobeo II: 58.1; 58.15; 58.17; 58.18; 60.6; 65.7; 65.19; 67.4; 68.5; 68.20; 69.6; 70.16; 70.20; 71.9; 71.13; 72.11; 77.12; 78.17; 79.13; 96.2; 98.13; 99.7; 104.23; 104.24; 104.25; 105.18; 105.19; 105.27; 106.2; 106.6; 106.7; 106.23; 110.13; 111.2

κακοβουλία insensatez D.L. VII: 93.11

κακοδαιμονία desdicha, infelicidad D.L. VII: 96.3; 97.9; 104.4 (κακοδαίμων: 96.5; κακοδαιμονικός: 104.7)

Estobeo II: 72.7; 72.12; 77.11

κακός malo, feo –la forma neutra singular se usa como denominación de la noción de mal– D.L. VII: 84.2; 92.8; 95.1; 96.1; 97.4; 101.9; 102.2; 112.6; 114.9; 122.7

Estobeo II: 57.19; 57.22; 58.15; 59.6; 60.1; 69.5; 69.13; 70.4; 70.14; 71.6; 72.6; 72.9; <72.11>; 72.12; 72.21; 74.21; 77.10; 77.11; 78.4; 79.1; 79.5; 79.7; 88.18; 90.12; 90.15; 91.20; 99.23; 99.24; 100.8; 100.11; 100.13; 101.9; 101.10; 101.15; 101.17; 101.22

καλός bello –la forma neutra singular se usa como denominación de la noción de belleza– D.L. VII: 98.8; 99.6; 100.1; 100.3; 100.4; 100.7; 100.10; 101.1; 101.3; 101.4; 101.5; 101.6; 111.3; 127.9; 129.1 (κάλλος: 102.4; 106.3; 113.11; 130.1)

Estobeo II: 69.13; 98.14; 100.21; 105.22; 115.18; (κάλλος: 62.20; 63.2; 63.4; 66.12; 91.16; 115.2)

καρτερία persistencia, firmeza D.L. VII: 92.7; 93.4

Estobeo II: 60.21; 61.12

κατάληψις aprehensión, captación D.L. VII: 127.7

Estobeo II: 73.20; 73.21; 112.11
κατηγόρημα predicado Estobeo II: 76.3; 76.21; 88.5; 97.20; 97.22; 98.5
κατόρθωμα acto correcto Estobeo II: 85.20; 86.1; 86.5; 86.12; 93.14; 96.18; 96.20; 97.3; 97.6; 107.9; 113.19
κεφάλαιον sumario; parte principal; rasgo dominante D.L. VII: 126.7; 131.9
Estobeo II: 57.16; 63.11; 63.16; 116.16
κήλησις fascinación D.L. VII: 114.7
κοινωνία comunidad, comunidad política D.L. VII: 99.9; 124.5 (κοινωνικός: 123.9)
Estobeo II: 62.4; 74.4
κίνησις movimiento, actividad, proceso D.L. VII: 110.8
Estobeo II: 61.10; 73.1; 73.2; 82.13; 82.16; 88.9; 92.20; 115.14; 115.15
κόσμιος ordenado D.L. VII: 100.4
Estobeo II: 115.13
κοσμιότης ordenamiento; decoro D.L. VII: 126.10
Estobeo II: 60.20; 61.9; 115.13
κότος resentimiento D.L. VII: 114.4
Estobeo II: 91.2; 91.13
κρίσις juicio D.L. VII: 111.2
Estobeo II: 84.4; 90.1; 106.23; 106.25
ληπτόν objeto de aceptación, aceptable Estobeo II: 75.1; 75.3; 75.4; 75.5; 82.20; 83.1
λόγος razón; discurso; argumento D.L. VII: 86.9; 86.10; 88.5; 91.4; 93.3; 100.5; 100.7; 108.6; 108.8; 109.2; 109.8; 110.1; 118.9; 128.10; 129.2
Estobeo II: 61.12; 62.29; 63.13; 63.18; 63.21; 63.24; 65.9; 66.20; 73.21; 73.22; 74.2; 76.1; 78.17; 80.7; 82.14; 82.17; 85.1; 85.2; 85.12; 88.9; 89.13; 89.22;

89.23; 89.25; 90.8; 90.11; 90.15; 90.17; 92.7; 93.17; 96.10; 96.22; 97.3; 98.13; 103.13; 104.12; 105.6; 105.20; 109.9; 109.16; 110.4; 111.6; 111.18; 114.23; 115.22
λύπη dolor, aflicción D.L. VII: 111.1; 111.5; 111.7; 111.8; 111.9; 112.1; 112.2; 112.3; 112.4; 118.10 (λυπεῖν: 118.9)
Estobeo II: 58.17; 69.8; 72.9; 88.15; 88.19; 88.20; 90.14; 91.8; 92.7; 92.8; 92.11; 92.12; 92.13; 92.14; 92.15; 92.16; 102.26
λυσιτελής ventajoso D.L. VII: 98.7; 99.2
Estobeo II: 100.27
μακάριος bienaventurado Estobeo II: 100.3
μεγαλοψυχία magnanimidad D.L. VII: 92.7; 93.1; 128.2
Estobeo II: 58.13; 60.22; 61.15
μεταμέλεια Estobeo II: 102.25; 103.2
μετάνοια cambio de la mente, arrepentimiento Estobeo II: 113.6
μῆνις cólera D.L. VII: 113.4; 114.1
Estobeo II: 91.1; 91.12
μικροψυχία pusilanimidad Estobeo II: 58.16 ; 59.1
μικτός mixto, combinado D.L. VII: 98.4; 131.6
μῖσος odio D.L. VII: 113.4; 113.7
νομικός hombre de ley Estobeo II: 96.15; 96.16; 102.9
νόμιμος observante de la ley; practicante D.L. VII: 119.5
Estobeo II: 96.12; 96.13; 96.16; 102.7
νόσημα enfermedad D.L. VII: 115.3; 115.4
Estobeo II: 71.11; 93.6; 93.10; 93.12
νουνέχεια discreción Estobeo II: 60.19; 61.4
ξενία hospitaliad Estobeo II: 74.8
ὁδός camino; método D.L. VII: 121.9

Estobeo II: 67.12; 73.13; 112.19

ὀδύνη pena D.L. VII: 111.6; 112.4

Estobeo II: 91.9; 92.15; 92.20

οἰκεῖος apropiado, propio, familiar D.L. VII: 85.3; 85.8; 86.8; 108.3; 119.10; 126.9; 131.9

Estobeo II: 69.13; 73.14; 79.4; 94.13; 108.1; 108.4

ὄκνος vacilación, timidez D.L. VII: 112.7; 112.9

Estobeo II: 91.6; 92.1; 116.2

ὄλβιος dichoso Estobeo II: 100.3

ὁμολογία concordancia, coherencia D.L. VII: 89.8

Estobeo II: 76.18

ὁμολογούμενος concordante, coherente, concertado D.L. VII: 89.5; 105.7

Estobeo II: 75.10; 76.20

ὁμολογουμένως de modo concordante, en coherencia D.L. VII: 87.2

Estobeo II: 64.11; 75.12; 76.2; 76.6; 77.18; 95.16

ὁμόνοια consenso, concordia Estobeo II: 94.1; 106.15; 108.16; 108.17

ὀργή ira D.L. VII: 113.4; 113.9; 114.1; 114.5

Estobeo II: 91.1; 91.10; 91.12; 91.13; 91.14; 91.15; 115.12

ὀργιλότης irascibilidad Estobeo II: 93.2

ὀρεκτόν objeto de apetito, apetecible Estobeo II: 76.22; 90.11; 97.16; 97.18; 98.3

ὄρεξις apetito, deseo D.L. VII: 113.3; 116.6

Estobeo II: 87.2; 87.22; 90.7; 97.23; 115.5

ὁρμή impulso D.L. VII: 84.2; 85.1; 85.9; 86.5; 86.7; 86.9; 86.11; 104.7; 104.10; 108.4; 110.8

Estobeo II: 60.13; 62.11; 63.17; 63.19; 68.22; 69.1; 69.7; 75.2; 79.8; 80.13; 82.5; 82.6; 82.7; 82.9; 83.2; 83.5; 86.17; 86.19; 87.1; 87.3; 87.7; 87.8; 87.10; 87.12;

87.14; 87.18; 87.19; 88.1; 88.3; 88.4; 88.7; 98.1; 115.6

ὄρουσις apetición Estobeo II: 87.7; 87.8

ὁσιότης piedad D.L. VII: (ὅσιον: 119.8)

Estobeo II: 68.9

οὐδέτερος ni uno ni otro; ninguno de los dos D.L. VII: 92.9; 92.10; 93.5; 101.9; 102.3; 106.9; 126.8

Estobeo II: 59.5; 59.6; 59.9; 59.11; 60.1; 60.2; 60.3; 60.5; 96.19

πάθος pasión, estado pasional D.L. VII: 84.3; 110.7; 110.10; 110.11; 111.2; 111.3; 116.6

Estobeo II: 77.14; 88.6; 88.7; 88.8; 88.10; 88.11; 88.12; 89.6; 89.7; 89.15; 89.16; 90.2; 90.4; 90.5; 92.18; 93.1; 103.1

παρασκευή preparación D.L. VII: 118.2

Estobeo II: 87.15; 87.18

πένθος pesadumbre, duelo Estobeo II: 91.9;

πικρία amargura Estobeo II: 91.2; 91.14

πίστις confianza, confirmación Estobeo II: 108.19; 112.11

πόθος anhelo Estobeo II: 91.3; 91.16

πολιτεία régimen de gobierno, comunidad política D.L. VII: 121.6; 129.11; 131.3; 131.6 (πολιτεύω: 121.4)

Estobeo II: 94.9; 94.10; 103.10; 109.15; 109.19; 111.9

πρᾶξις acción, actividad práctica D.L. VII: 84.4; 94.4; 94.9; 95.3; 95.8; 96.2; 96.10; 97.8; 100.4; 130.9

Estobeo II: 61.9; 65.13; 87.19; 105.21

πραότης gentileza, mansedumbre Estobeo II: 115.10

προαίρεσις preferencia Estobeo II: 87.16; 87.21; 99.15

προηγμένος preferido D.L. VII: 103.1; 105.4; 105.5; 106.1; 107.1

Estobeo II: 80.16; 80.17; 80.20; 80.22; 81.14; 81.10; 81.11; 81.15; 82.1; 84.21; 84.24; 85.4; 85.5; 85.7; 85.8; 85.12

πρόθεσις proposición, propósito Estobeo II: 87.15; 87.16

προκοπή rencor D.L. VII: 113,8; 127,3

Estobeo II: 93.10

σκοπός meta Estobeo II: 61.6; 64.1; 64.7; 76.19; 77.1; 77.25; 112.20

σπάνις escasez, insuficiencia D.L. VII: 113.4; 113.5

σπουδαῖος persona excelente, superior D.L. VII: 93.2; 94.5; 94.10; 95.8; 95.9; 95.10; 113.10; 117.6; 118.1; 119.4; 123.9; 124.4; 128.9

Estobeo II: 61.16; 65.11; 65.18; 66.2; 67.8; 69.12; 70.10; 70.13; 73.8; 73.22; 74.18; 74.19; 77.4; 84.13; 93.19; 94.2; 94.13; 94.19; 95.9; 95.21; 96.10; 99.5; 99.6; 99.9; 99.13; 100.7; 100.10; 100.19; 101.8; 101.17; 101.21; 101.24; 102.4; 102.14; 102.16; 103.12; 103.13; 105.12; 105.14; 105.22; 106.7; 106.18; 106.19; 108.5; 108.13; 108.24; 109.2; 110.10; 110.19; 112.8; 113.24; 114.7; 114.16; 114.22; 115.7; 116.1

συγκατάθεσις asentimiento D.L. VII: 91.1

Estobeo II: 81.12; 88.1; 88.3; 88.4; 111.15; 111.21; 112.3; 113.3; 113.4; 113.6

σύγχυσις confusión D.L. VII: 111.7; 112.4

συμμετρία conmensurabilidad, simetría D.L. VII: (συμμέτρως: 99.6 ; σύμμετρον: 100.2)

Estobeo II: 63.2 (σύμμετρον: 81.6)

συμφωνία acuerdo, concordancia D.L. VII: 88.8 (συμφωνον: 99.9)

Estobeo II: <73.19>; 74.4; 106.15

συνήθεια trato íntimo, frecuentación, costumbre Estobeo II: 74.6; 76.18

συνείδησις conciencia D.L. VII: 85.4

σύνεσις comprensión D.L. VII: 126.10

συστολή contracción D.L. VII: 118.10

Estobeo II: 89.3; 90.14

σχέσις estado, estado de reposo Estobeo II: 73.2; 73.3; 73.5; 73.6; 82.13; 82.16

σωφροσύνη moderación, templanza D.L. VII: 90.7; 92.6; 102.2; 126.10

Estobeo II: 57.20; 58.6; 58.11; 59.8; 60.11; 60.13; 60.17; 60.20; 63.16; 71.5; 74.11; 98.4

τέλειος perfecto, cumplido D.L. VII: 86.9; 94.7; 100.1; 128.9

Estobeo II: 62.15; 65.13; 85.19; 86.11; 93.16; 94.10; 98.14; 100.12; 107.11; 112.7

τέλος fin D.L. VII: 84.3; 85.3; 87.1; 87.4; 88.1; 88.2; 88.9; 91.7; 102.7

Estobeo II: 62.7; 63.7; 64.7; 64.10; 73.15; 75.11; 76.5; 76.16; 76.18; 76.19; 76.22; 77.1; 77.16; 77.26; 78.5; 79.2

τέρψις deleite D.L. VII: 96.9; 114.7; 114.9; 116.9

τέχνη habilidad, arte D.L. VII: 106.2

Estobeo II: 58.10; 58.12; 58.14; 62.17; 63.7; 67.1; 67.7; 67.12; 73.8; 73.13; 81.3; 113.17

τιμή honor, estima, precio Estobeo II: 68.15; 73.18; 83.12; 103.5; 103.6

ὕβρις arrogancia, soberbia, ultraje Estobeo II: 93.5; 110.17; 110.22

ὑπεξαίρεσις circunspección Estobeo II: 115.7

ὑπέρθεσις dilación Estobeo II: 116.2; 116.3

ὑπόληψις suposición D.L. VII: 111.3

Estobeo II: 89.2; 112.4; 112.9; 112.12

ὑπομνηματισμός comentario Estobeo II: 57.15; 116.18

ὑπομονή resistencia, espera, permanencia D.L. VII: 123.10

Estobeo II: 60.14; 62.12

φαντασία representación, imagen representativa D.L. VII: 113.1

Estobeo II: 74.2; 80.4; 81.12; 86.18; 92.3

φαῦλος persona vil, inferior D.L. VII: 91.2; 91.10; 93.2; 95.3; 96.4; 117.2; 117.5; 118.2; 119.1; 119.4; 120.3; 121.11; 122.3; 122.8; 122.9; 124.7; 124.8; 125.4

Estobeo II: 61.17; 65.10; 66.11; 66.12; 67.3; 67.20; 68.8; 68.10; 68.18; 70.19; 77.4; 94.4; 95.5; 95.19; 98.16; 98.18; 99.12; 100.6; 100.8; 101.5; 101.13; 101.18; 101.22; 103.4; 103.9; 103.24; 104.1; 104.10; 105.12; 105.16; 106.4; 106.6; 106.15; 106.18; 106.19; 108.11; 108.20; 110.4; 110.11; 112.6; 112.14; 115.23

φθονερία envidia D.L. VII: 115.7

Estobeo II: 71.10; 93.3

φθόνος envidia D.L. VII: 111.6; 111.8

Estobeo II: 91.8; 92.7; 92.19

φιλαργυρία codicia, avaricia D.L. VII: 111.3

Estobeo II: 71.11; 93.9

φιλία amistad D.L. VII: 124.3; 124.8; 130.2; 130.4

Estobeo II: 73.19; 74.3; 74.5; 74.6; 74.7; 74.8; 74.9; 94.21; 94.25; 94.27; 108.7; 108.16; 108.18; 108.21

φιλονεικία pendencia D.L. VII: 113.4; 113.8

φιλοπονία laboriosidad Estobeo II: 60.22; 61.18; 105.8

φόβος temor, miedo D.L. VII: 89.6; 111.1; 112.6; 112.8; 112.9; 113.1; <113.2>; 116.3

Estobeo II: 58.17; 69.9; 72.9; 88.15; 88.16; 90.11; 91.6; 92.2; 92.3; 92.4; 92.5; 92.6

φρόνησις prudencia, sabiduría práctica D.L. VII: 90.2; 90.5; 92.4; 92.6; 92.8; 102.1; 126.7; 126.9

Estobeo II: 57.20; 58.6; 58.11; 59.4; 60.11; 60.12; 60.16; 60.18; 63.11; 65.5; 68.20; 74.11; 78.11; 97.10; 98.4; 113.16

φρονίμευμα conducta prudente Estobeo II: 71.5; 97.9

χαρά alegría, gozo D.L. VII: 94.10; 98.6; 116.1; 116.2; 116.9

Estobeo II: 58.8; 69.3; 72.2; 73.2; 77.9

χόλος enojo D.L. VII: 114.3

Estobeo II: 91.1; 91.12

χρήσιμος servicial D.L. VII: 98.8; 99.4

Estobeo II: 81.16; 100.23

χρηστότης servicialidad D.L. VII: 123.5

Estobeo II: 60.23; 62.3; 74.12

ψεκτόν digno de censura, censurable Estobeo II: 70.17

ὠφέλεια beneficio, beneficencia D.L. VII: 94.2; 96.8; 99.4; 99.5

Estobeo II: 94.22; 95.4; 100.27

ὠφέλημα beneficio, acto beneficioso Estobeo II: 78.9; 78.15; 86.6; 97.19; 98.9; 101.8

Terminología estoica en *De finibus* III

actio recta, actio recte facta (*katórthōma*) acto correcto 24, 25

aegritudo (*lýpē*) aflicción 35

aestimatio (*axía*) estimación, valor, valoración 11, 34

aestimabilis (*áxios*) estimable, valioso 20, 50, 53

appetitio animi (*hormḗ*) apetición del alma, impulso 23

ars (*téchnē*) arte 3, 4, 5, 18, 24, 24, 32, 49, 50

bonus (*agathós*) bueno; **bonum** el bien 11, 41, 43, 45, 49, 53, 55, 60, 61, 64, 72, 73, 75, 76

cognitio acto de conocimiento 49

commodum (*euchrḗstēma*) ventaja 69

comprehensio (*katálēpsis*) aprehensión 17

conciliatio (*oikeíōsis*) inclinación, apropiación 21, 22

concilior (*oikeioûmai*) ser atraído, ser apropiado; **ipsum sibi conciliari** ser atraído hacia sí mismo; ser apropiado para consigo mismo 16

consequens (*epigennēmatikós*) consecuente, añadido 32

consentaneus acorde, conveniente 24

commendor conservarse, preservarse; **ad se conservandum** para la propia preservación o conservación 16

Bibliografía

1. Fuentes Antiguas (incluye ediciones de los textos, traducciones y comentarios)

Arnim I., von: (1905) *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart.

— (1906) *Hierocles. Ethische Elementarlehre* (Papyrus 9780), Berlín.

Bastianini, G. y Long, A. A.: (1992) "Hierocles", en *Corpus dei papiri filosofici greci et latini* (CPF), parte I: Autori noti, Firenze, vol. 1, pp. 268-451.

Bett, R.: (1997) *Sextus Empiricus. Against the Ethicists*, Oxford, New York.

De Lacy, P.: (1978-1985) *Galen. On the Doctrines of Hippocrates and Plato* (Corpus Medicorum Graecorum), Berlín (3 vols.).

Diels, H.: (1879) *Doxographi Graeci*, Berlín.

Edelstein, L. y Kidd, I. G.: (1972) *Posidonius. Volume 1. The Fragments*, Cambridge.

Gigante, M.: (1975) *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Roma-Bari.

Glibert-Thirry, A.: (1977) *Pseudo Andronicus De Rhodes* (Édition critique du text grecq et de la traduction latine médiévale par A. Glibert-Thirry), Leiden.

Herrero Llorente, V.: (1987) *Cicerón. Del supremo bien y del supremo mal*, Madrid.

Hicks, R. D.: (1925) *Diogenes Laertius*, London-New York.

Hülser, K.: (1987-1988) *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Stuttgart.

Isnardi Parente, M.: (1989) *Stoici antichi*, Torino (2 vols.).

Juliá, V. y Boeri, M. D.: (1994) "La ética del estoicismo antiguo I. Los fundamentos objetivos de la ética estoica", en *Méthexis*, VII, Suplem., pp. 1-31.

— (1995) "La ética del estoicismo antiguo II. El agente moral", en *Méthexis* VIII, Suplem., pp. 141-166.

Juliá, V.; Castello, L. A. y Boeri, M. D.: (1996) "La ética del estoicismo antiguo III. Razón cósmica y razón humana", en *Méthexis* IX, pp. 154-165.

Kidd, I. G.: (1988) *Posidonius. Volume 2. The Commentary*, Cambridge.

Long, A. A. y Sedley, D. N.: (1987) *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge (2 vols.).

Long, H. S.: (1964) *Diogenes Laertii Opera*, Oxford.

Madvig, I. N.: (1869) *M.T. Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque*, Hauniae.

Marcovich, M.: (1967) *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*, Mérida.

Marinone, N.: (1958) *Cicerone. De finibus bonorum et malorum*, Torino.

Morani, M.: (1987) *Nemesii Emeseni De Natura Hominis*, Leipzig.

Morica, U.: (1945) *M.T. Cicerone. De finibus bonorum et malorum*, Torino.

Martha, J.: (1961) *Cicéron. De finibus bonorum et malorum*, París.

Rackham, H.: (1921) *Cicero, De finibus bonorum et malorum*, London.

Sharples, R. W.: (1983) *Alexander of Aphrodisias On Fate*, London.

Van Straaten, M.: (1962) *Panaetii Rhodii Fragmenta*, Leiden (3° ed.).

Wachsmuth, C.: (1884) *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, Berlín.

Wright, M. R.: (1991) *Cicero. On the Stoic Good and Evil* (De finibus 3 *and* Paradoxa Stoicorum), Warminster.

2. Léxicos, diccionarios y estudios lingüísticos

Blaise, A.: (1954) *Dictionnaire latin-française des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols.

— (1975) *Lexicon latinitatis medii aevi*, Turnhout, Brepols.

Carnoy, A.: (1971) "Apophony and rhyme words in vulgar latin onomatopoeias", en *American Journal of Philology*, vol. 38, pp. 265-284.

Chantraine, P.: (1974) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, historie des mots*, París.

Corominas, J. y Pascual, J.: (1980-1983) *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, Madrid.

Cuervo, R. J.: (1994) *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*, Bogotá (1° ed. 1893).

Du Cange, S.: (1678) *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Lutetiae Parisiorum.

Ernout, A. y Meillet, A.: (1967) *Dictionaire étymologique de la langue latine*, París.

Ferrater Mora, J.: (1979) *Diccionario de filosofía*, Madrid (4 vols.).

Forcellini, E.: (1864) *Lexicon totius latinitatis*, Patavii.

Funk & Wagnalls: (1963) *Standard Dictionary*, International Edition, New York.

Gaffiot, F.: (1934) *Dictionnaire illustré latin-français*, París.

Grandgent, C. H.: (1970) *Introducción al latín vulgar*, traducción y anotación por F. Moll, Madrid (4° ed.).

Liddell, H. G.; Scott, R. y Jones, H. S.: (1968) *A Greek-English Lexicon*, Oxford.

Merguet, H.: (1962) *Lexicon zu den Reden des Cicero*, Hildesheim-New York.

— (1971) *Lexicon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, Hildesheim-New York.

Niemeyer, F. J.: (1976) *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden.

Norberg, D.: (1968) *Manuel practique de latin médiéval*, París.

Olcott, G. N.: (1898) *Studies in the World Formation of the Latin Inscriptions, Substantives and Adjectives*, Oxford.

Pascal, C.: (1899) *Dizionario dell'uso ciceroniano*, Torino.

Terreros y Pando, E.: (1786) *Diccionario castellano con las voces de las ciencias y las artes*, Madrid.

3. Estudios de detalle sobre ética estoica, aristotélica y antigua en general

Annas, J.: (1989) "Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property", en Barnes Griffin (1989), pp. 151-173.

— (1992) *Hellenistic Philosophy of Mind*, Berkeley, Los Ángeles and London.

— (1993) *The Morality of Happiness*, Oxford.

— (1995) "Reply to Cooper", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, Nº 3, pp. 599-610.

— (1997) "Is Plato a Stoic?", en *Méthexis* X, pp. 23-38.

Arnim von, H. J.: (1895) "Areios Didymos", en *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1895 (*s.v.*).

Bett, R.: (1994) "Reseña a Annas" (1992), en *Ancient Philosophy*, 14 (1994), pp. 192-200.

Boeri, M. D.: (1992) "La transmisión del concepto estoico de causa sinéctica", en *Méthexis* V, pp. 99-121.

— (1993) "Aristotelian Elements in Early Stoicism", *Liverpool Classical Monthly* (The University of Liverpool, United Kingdom), vol. 18, Nº 3, pp. 37-39.

— (1996) "Aristóteles y los principios de la metafísica estoica", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXII, Nº 1, pp. 35-53.

— (en prensa) "Sócrates y Aristóteles en el examen estoico de la incontinencia", en A. G. Vigo (ed.), "Acción, razón y verdad en la filosofía práctica de Aristóteles", en *Anuario Filosófico*.

Boyancé, P.: (1970) *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles.

Colish, M.: (1985) *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Leiden.

Cooper, J.: (1995) "Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness: Comments on Julia Annas, *The Morality of Happiness*", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LV, Nº 3, pp. 587-598.

Corso, L.: (1994a) "Naturaleza y logos según el testimonio ciceroniano del *De finibus bonorum et malorum*", en *Ethos*, vol. 21-22, pp. 79-88.

— (1994b) "Notas en torno a la naturaleza del testimonio ciceroniano sobre la Stoa en el *De finibus bonorum et malorum*", en *Méthexis* VII, Suplem., pp. 33-38.

Düring, I.: (1987) *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*, trad. esp. México.

Edelstein, L.: (1936) "The Phylosophical System of Posidonius", en *American Journal of Philology*, vol. 57, pp. 286-325.

Engberg-Pedersen, T.: (1990) *The Stoic Theory of Oikeiosis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus.

Erskine, A.: (1990) *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, London.

Forschner, M.: (1981) *Die stoische Ethik. Ueber den Zusammenhang von Natur-, Sprach und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart.

Fortenbaugh, W. W. (ed.): (1983) *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*, New Brunswick-London.

Fortenbaugh, W. W. y Steinmetz, P. (ed.): (1989) *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick and London.

Frede, M.: (1988) "The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul", en Striker Schofield (eds.) (1988), pp. 93-110.

Gigante, M.: (1986) "Biografia e dossografia in Diogene Laerzio", en *Elenchos* anno VII 1-2, pp. 7-102.

Gigon, O.: (1989) "Theophrast in Cicero's *De finibus*", en Fortenbaugh-Steinmetz (1989), pp. 159-185.

Giusta, M.: (1964-1967) *I dossografi di etica*, Turin (2 vols.).

— (1986) "Ario Didimo e la diairesis dell'etica di Eudoro di Alessandria", en *Atti della Accademia delle scienze di Torino. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* 120, pp. 97-132.

Gluker, J.: (1978) *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen.

Gómez-Lobo, A.: (1993) "Ironía socrática", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XIX, Nº 2, pp. 189-202.

Göransson, T.: (1995) *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*, Göteborg.

Graeser, A.: (1978) "The Stoic Theory of Meaning", en Rist (ed.) (1978), pp. 77-100.

Greene, W. C.: (1948) *Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge Mass.

Griffin, M. y Barnes, J. (eds.): (1989) *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford.

Grimal, P.: (1990) *Cicerón*, trad. esp., Buenos Aires.

Hadot, P.: (1979) "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité", en *Museum Helveticum*, vol. 36, pp. 201-223.

— (1991) "Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoiciens", en *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 45, Nº 178, 3, pp. 205-219.

Hahm, D. E.: (1990) "The Ethical Doxography of Arius Didymus", en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II (Principat), Band 36, 4, pp. 2935-3055; pp. 3234-3243.

Heine, O.: (1869) "Kritische Beiträge zum siebenten Buche des Laertios Diogenes", en *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagigik*, pp. 611-628.

Ierodakonou, K.: (1993) "The Stoic Division of Philosophy", en *Phronesis*, 38/1, pp. 57-74.

Inwood, B.: (1984) "Hierocles: Theory and Argument in the Second Century AD", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. II, pp. 151-183.

— (1987) *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford (reprint).

Ioppolo, A. M.: (1987) "Il monismo psicologico degli Stoici antichi", en *Elenchos* 8 (1987), pp. 449-466.

— (1990) "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", en *Classical Quarterly* 40 (ii), pp. 433-449.

Irwin, T.: (1980) "Reason and Responsibility in Aristotle", en Rorty (1980), pp. 117-155.

— (1988) "Stoic and Aristotelian Conceptions of Happiness", en Striker Schofield (1988), pp. 205-244.

Isnardi Parente, M.: (1993) *Introduzione a lo stoicismo ellenistico*, Roma-Bari.

Juliá, V.: (1994) "Razón cósmica y razón humana en el estoicismo antiguo", en *Ethos*, vol. 21-22, pp. 67-76.

Kahn, C.: (1983) "Arius as a Doxographer", en Fortenbaugh (1983), pp. 3-13.

Kenny, A.: (1978) *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford.

Kitto, H. D. F.: (1952) "The Idea of God in Aeschylus and Sophocles", en *Entretiens sur l'antiquité classique*, Genève.

Lévy, C.: (1990) *Cicéron academicus. Recherches sur les académiques et sur la philosophie cicéronienne*, París-Roma.

Liscu, M.: (1967) *L'expression des idées philosophiques chez Cicéron*, París.

Long, A. A.: (1967) "Carneades and the Stoic Telos", en *Phronesis* 12, 1, pp. 59-90.

— (ed.): (1971) *Problems in Stoicism*, London.

— (1983) "Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics", en Fortenbaugh (1983), pp. 41-66.

Lukasiewicz, J.: (1975) *Estudios de lógica y filosofía*, trad. esp. Madrid.

Mackendrick, P.: (1989) *The Philosophical Books of Cicero*, Duckworth.

Mansfeld, J.: (1986) "Diogenes Laertius on Stoic Philosophy", en *Elenchos*, anno VII, pp. 295-382.

— (1989) "Stoic DefinitionsStriker of the Good (Diog. Laert. VII 94)", en *Mnemosyne* 42, pp. 487-491.

Mates, B.: (1985) *Lógica de los estoicos*, trad. esp. Madrid.

Meineke, A.: (1859) "Zu Stobaeus", en J. Mützell (ed.), *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, Erste Band, Berlín, pp. 563-565.

Natali, C.: (1991) *Bios theoretikos*, Bologna.

Nussbaum, M. C.: (1994) *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton.

Obbink, D. y Vander Waerdt, P. A.: (1991) "Diogenes of Babylon: The Stoic Sage in the City of Fools", en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, vol 132, Nº 4, pp. 355-396.

Pembroke, S. G.: (1971) "Oikeiosis", en A. A. Long (ed.), (1971), pp. 114-149.

Pohlenz, M.: (1967) *La stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. italiana, Firenze.

Powell, J. G. F.: (1995) *Cicero the Philosopher. Twelve papers*, Oxford.

Rist, J. (ed.): (1978) *The Stoics*, Berkeley, Los Ángeles, London.

Rorty, A. O. (ed.): (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley-Los Ángeles-London.

Ruch, M.: (1958) *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, París.

Sandbach, F. H.: (1985) *Aristotle and the Stoics*, Cambridge Philological Society, Suppl. Vol. 10.

Schofield, M.: (1984) "Ariston of Chios and the Unity of Virtue", en *Ancient Philosophy*, 4, pp. 83-96.

Schofield, M. y Striker, G. (eds.): (1988) *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge (reprint.) (hay traducción española).

Sedley, D.: (1989) "Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World", en Barnes Griffin (1989), pp. 97-119.

Sherman, N.: (1989) *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford.

— (1997) *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge.

Sorabji, R.: (1993) *Animal Minds and Human Morals. The Origins of The Western Debate*, Ithaca, New York.

Spanneut, M.: (1973) *Permanence du stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Gembloux.

Striker, G.: (1988) "Antipater, or the Art of Living", en Striker Schofield (1988), pp. 185-204.

— (1991) "Following Nature: A Study in Stoic Ethics", en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. IX, pp. 1-73.

— (1994) "Plato's Socrates and the Stoics", en Vander Waerdt (1994), pp. 241-251.

Taylor, R.: (1988) "Ancient Wisdom and Modern Folly", en P. A. French, T. E. Uehling, Jr. y H. K. Wettstein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy. Volume XIII Ethical Theory: Character and Virtue*, Notre Dame 1988, pp. 54-63.

Tsekourakis, D.: (1974) *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics* (*Hermes* Einzelschrift 32), Wiesbaden.

Valente, M.: (1956) *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, París-Pôrto Alegre.

Vander Waerdt, P. A. (ed.): (1994) *The Socratic Movement*, Ithaca and London.

Verbeke, G.: (1986) "Panétius et Posidonius chez Diogéne Laërce", en *Elenchos*, anno VII 1-2, pp. 103-132.

— (1992) "L'humanisme stoïcienne", en *Méthexis* (Athenes), pp. 107-120.

Vigo, A. G. (1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nickomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-München.

Vlastos, G.: (1991) *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, New York.

Walde-Hofmann: (1910) *Lateinisches Etymologisches Worterbuch*, Heidelberg.

White, N. P.: (1979) "The Basis of Stoic Ethics", en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 83, pp. 143-178.

— (1983) "Comments on Professor Long's Paper", en Fortenbaugh (1983), pp. 67-73.

— (1990) "Stoic Values", en *The Monist*, vol. 73, Nº 1, pp. 42-58.

Wilson, N. G.: (1965) Reseña a H. S. Long (1964), en *Journal of Hellenic Studies*, vol. 85, pp. 186-186.

ÍNDICE ABREVIADO DE LUGARES[1]

1. Los números en negrita remiten a páginas.

Índice abreviado de lugares[1]

1. Los números en negrita remiten a páginas.

NÓMINA DE AUTORES MODERNOS

Sedley, D.
Sharples, R. W.
Sherman, N.
Sorabji, R.
Spanneut, M.
Striker, G.
Tsekourakis, D.
Valente, P. M.
Vander Waerdt, P.
Verbeke, G.
Vigo, A. G.
Vlastos, G.
Wachsmuth, C.
White, N. P.
Wright, M. R.

Impreso en A.B.R.N. Producciones Gráficas S.R.L.,
Wenceslao Villafañe 468, Buenos Aires, Argentina, en setiembre de 1998.